الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

المتوفى ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

٧

بسم الله الرحمن الرحیم

الحکمه المتعالیه فی‌الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعهٔ:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ۷

اشاره

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه/ مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت : ج.۱، چاپ سوم.

یادداشت : ج.۲، چ.۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت : ج.۲، چ.۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR۱۰۸۳/ص۴ح۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملاـ صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ث).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «معرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدزاده، رضا، ص۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. ازاین رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرایی این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملا‌ـ صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرایی به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تتبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرایی سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص؟۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهـدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشـی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشـیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج۹، ص۷۴).

۳. «م»: آقا علی مـدرس زنوزی (متوفی ۱۳۰۷/۱۳۱۰ق). وی فرزنـد فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقـا علی حکیـم و حکیم مؤسـس هم خوانـده انـد. وی در فسـلفه صـرفاً به تقریر و تـدریس آنچه گذشـتگان گفته بودنـد نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشـی تحقیقی و تأسیسـی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرهالمعارف تشیع، ج۱، ص۱۲۸–۱۲۷).

اثبات معاد جسـمانی با برهان عقلی و اسـتدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیـافته است. ملاـ صـدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسـیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صـدرا تنها کسـی که در باب معاد جسـمانی سـخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشـته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضـمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مـدرس زنوزی درعین حال که بسـیاری از مبانی و تحلیل های ملا صـدرا را از قبیل حرکت جوهری، حـدوث جسـمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و ماننـد آنها می پـذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کنـد. علت بطلاـن نظریه ملاـ صـدرا این است که وی بـدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبـار عود معـاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بـدن هـای اخروی مجرد از ماده هسـتند و تنها دارای صورت های امتـدادی هسـتند. این نظریه با ظاهر شـرع نمی سـازد. همچنین بطلان نظریه ملا صـدرا بر این امر اسـتوار است که طبق نظر وی «این همانی» بـدن اخروی با بـدن دنیوی از هم گسسـته شود و بـدن اخروی غیر بـدن دنیوی بشـمار نیایـد؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگـار نیست؛ امـا اگر نظریه وی بیـانگر این مطلب باشـد که بـدن اخروی همـان بـدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفـوظ و تغییر و تفـاوت تنهـا در مـواد آنهـا پدیـد آمـده است،ماننـد تغییر و تحول در بـدن مـادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سـالی و پیری که در این ایـام و مراحـل، مواد بـدن چنـدین بـار کاملاً تحول یافته، ولی درعین حال «این همانی» بـدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشـکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۴۷–۴۰).

?. «ل»: علامه اسـماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نـوری حکیم متوطن اصـفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بـود و علی التحقیق پیش از ملاـ علی نوری فوت شـده و تاریـخ وفـاتش ظـاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سـال قبـل از نوری است. اینکه حـاجی سـبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شـرح حـال خودش نوشـته که در ایام اقامت اصـفهان چنـد سال نزد ملا اسـماعیل اصـفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت اسـتاد کل آخونـد ملا علی نوری پیوسـته و حـدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسـماعیل است (همایی،

جلال، ص۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلدهای چهارم و پنجم).

?. «ه»: محمـد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳?۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسـفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

?. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱?۲۰ق). معرفت شناسی در فلسـفه اسـلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشـمار نمی رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسـفار» (جلد سوم) بر مسـئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسـفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبـدیل کننـد. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسـفه و روش رئـالیسم»، که بسیاری از ابتکـارات علامـه طباطبایی هم در ضـمن آنها بیان شـده است، دلالت بر آنچه گفـتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسـفار می نویسـد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می کننـد، صـرفاً یـک اصـطلاح و یـک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضـای بحث هـای برهانی در علوم برهانی است؛ همان گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسـمانی را ماننـد حکیم زنوزی از طریق لحوق ابـدان به نفوس تصویر می کنـد، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی شـک در این مسـئله هیـچ تفـاوتی بین سـخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شـیرازی، محمداسـحاق، ص۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلـد اول کتاب مشـتمل بر اغلاط فراوانی است که در جـداولی در انتهای آن ذکر شـده است. به جز جلـدهای چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلدها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشـنامه جهان اسـلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حـداد عادل، تهران، بنیاد دائرهالمعارف اسـلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سـید احمد، «نگاهی بر قدیمی ترین نسـخه کامل کتاب اسـفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نوصدرایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.

۵. همائی، جلال، «ملا اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴تا ۱۳۳.

۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.

۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.

۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.

۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

اشاره

السفر الثالث

القسم الثانی

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

[تتمه الفن الأول فی أحوال المبدإ و صفاته]

الموقف السابع من السفر الثالث فی أنه تعالی متکلم و المعارف التی سنخ لنا فی تحقیق الکلام و الکتاب

اشاره

و الفرق بینهما حسبما أفاده الله بالإلهام و فیه فصول

الفصل (۱) فی تحصیل مفهوم التکلم

اعلم أن التکلم مصدر صفه(۱) نفسیه مؤثره(۲) لأنه مشتق من الکلم

۱- الإضافه بیانیه هـذا فی المتکلم الإمکانی غنی عن البیان و أما فی المتکلم الوجوبی فلما کان تکلمه عین ذاته فهو مصدر لکل کلمه تکوینیه فضـلا عن اللفظیه و تکلمه صـفه نفسـیه أی نفس ذاته المتعـالیه مؤثره لأـن جمیع الکلمات التامات و ما دونها آثار ذاته معربه عن الضـمیر الـذی هو غیب الغیوب و من قـال تکلمه خالقیته للکلام إن أراد هـذا الإعراب و بالکلام العقول التی هی الکلمـات التامـات لکـان حسـنا کمـا أن من قال بالکلام النفسـی إذا أراد جامعیه ذلک الوجود البسـیط الأقـدس جمیع الکلمات بمصداق واحد بسیط لکان موجها و کذا قول القائل- إن الکلام لفی الفؤاد و إنما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا ، س قده

۲- المراد بکونه مصدر صـفه کذا کونه منشأ و محتدا لها کما سنشـیر إلیه و قوله لأنه مشـتق من الکلم و هو الجرح استدلال علی کون معنی التـأثیر مأخوذا فیه و هو اسـتدلال أدبی لا یعبأ به فی الأبحاث البرهانیه و فی قوله صـفه نفسیه مؤثره إشاره إلی إرجاع معنی الکلاـم و هو بظـاهره صـفه فعلیه متأخره عن الـذات إلی الصـفه الـذاتیه التی هی عین الـذات و ذلک بتفسـیر التکلم بکون الـذات بحیث یؤثر فی الغیر بإعلامه ما فی ضـمیره فیرجع بالحقیقه إلی الحیثیه الذاتیه التی هی القدره و هی عین الذات. لکن فیه أن ذلک مما لا یختص بصفه التکلم وحدها بل یجری فی جمیع الصفات الفعلیه کالخلق و الإبداع و الإحیاء و الرزق و الرحمه و المغفره و غیرهـا فـإن الفعل بما أنه فعل لما کان صـدوره عن خصوصـیه خاصه فی ذات الفاعل و بین الفعل و تلک الخصوصـیه حمل الحقیقه و الرقیقه کان من الجائز أن یحمل الصـفه المأخوذه من الفعل علی الفاعل بما فی ذاته من الخصوصیه غیر الخارجه من ذاته فتکون الصـفه غیر خارجه عن الـذات کالخالق- و الرازق الحاکیین عن کون الـذات بحیث یصـدر عنه الخلق و الرزق و

أن تحمل على الفاعل بما له من الفعل فتكون منتزعه عن الفاعل فى مقام الفعل زائده على ذاته. فالحق قصر الصفات الذاتيه الثبوتيه فى الحياه و القدره و العلم و إليه يرجع السمع و البصر و عد سائر الصفات صفات فعليه ثم بيان رجوعها جميعا إلى الصفات الذاتيه بإرجاع معانيها إلى حيثيه الصدور كما تقدم، ط مد ظله

و هو الجرح و فائدته الإعلام و الإظهار(۱) فمن قال إن الكلام صفه المتكلم

۱- الكلام الذى عندنا من الأمور الاعتباريه التى دعت إلى اعتبارها الحاجه الاجتماعيه- فإن المجتمعين من الإنسان فى حاجه اضطراريه إلى إعلام بعضهم لبعض ما فى ضميره و لو فرضنا إنسانا عاش عيشه انفراديه لم يحس إلى التكلم حاجه و لا تكلم البته و كذلك أيضا نجد الحيوان عند كل نوع منها من الأصوات المفهمه لمقاصده فى الجمله بمقدار حاجته الاجتماعيه فى سفاد أو إفراخ أو تربيه أفراخ أو دفاع أو غير ذلك. و قد ابتدأ ظهور الكلام بمعنى إعلام ما فى الضمير على ما يعطيه التدبر فى حال الحيوان بإراءه نفس الشى ء أو الفعل المقصود إعلامه كالدجاجه تلتقط بمنقارها الحبه بمرأى من أفراخها فتتبعها الأفراخ فى الالتقات ثم شفعت الفعل بنوع من الصياح ثم اقتصر على الصوت وحده و فهمت الأفراخ منه مقصودها و كذلك الأمر فى الإنسان ثم اختلف الأصوات باختلاف المقاصد و انفصلت الكلمات بعضها من بعض و تشعبت التراكيب و ظهرت اللغات- و قويت دلاله اللفظ الموضوع على المعنى بكثره التداول إلى حد كان المتكلم يلقى نفس المعنى إلى سامعه من غير وساطه اللفظ و كان السامع يجد المعنى بغير وساطه. هذا إجمال القول فى ظهور الكلام عندنا و به يظهر أن اللفظ وجود اعتبارى لمعناه- و أن التكلم إيجاد اعتبارى للمعنى الذى فى ضمير المتكلم ليستدل به السامع العالم بالوضع- على المعنى المقصود و اعتباريته من جهه اعتباريه الدلاله كما عرفت و الغايه فيه إعلام ما فى الضمير و من هنا يظهر أن الفعل لما دل بخصوصيته على خصوصيه ذات فاعله فى كماله- دلاله حقيقيه كان كلاما لفاعله كاشفا عما فى ضميره يصدق حد الكلام عليه نهايه الأمر أن الدلاله هاهنا حقيقيه غير اعتباريه و بذلك يتبين أن وجود كل ممكن كلام لله سبحانه و هو فى صوره الأمر بالنسبه إلى نفس ذلك الوجود كما قال تعالى إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ و فى صوره الخبر بالنسبه إلى غيره من الموجودات و إذا كان تاما فى وجوده كان كلاما تاما و كلمه تامه له تعالى قال تعالى لا تَبْدِيلَ لِكَلِماتِ اللَّهِ و قال بِكَلِمَهٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ، ط مد ظله

أراد به المتكلميه(۱) و من قـال إنه قائم بالمتكلم أراد به قيام الفعل بالفاعل-(۲) لاـ قيام العرض بالموضوع و من قال إن المتكلم من أوجـد الكلاـم أراد من الكلاـم فی الشاهـد ما يقوم بنفس المتكلم(۳) بحركه فـاه لاـ بسـكونه و هو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لاـ مـا هو مبـاين له مبـاينه الكتـاب للكـاتب و النقش للنقاش و إلا فيكون كتابه و تصويرا لا تكلما و تقريرا.

قال بعض العارفين أول كلام شق أسماع الممكنات كلمه كن و هی كلمه وجوديه(۴)

۱- أی أراد الكلام بالمعنی المصدری بخلاف الثانی و الثالث فإنه بمعناه المتعارف و هو الحاصل بالمصدر، س قده

۲- هـذا تلميح إلی ما هو التحقيق عنده بأن يراد بالكلام الكلمات التامات أی العقول القائمه به تعالی قياما صدوريا بل كل كلمه قـائمه به كمـا ورد يـا من كل شـی ء قائم به و أما علی مـذهب الأشـعری الـذی قال بالكلام النفسـی و عرف المتكلم بمن قام به الكلام فلا بأس بالحلول و القيام فيه إذ عنده جميع صفاته زائده علی ذاته، س قده

۳- إنما اعتبر هذا لأن الاتحاد يستدعی البينونه و السوائيه و مناطهما التعلق بالقابل، س قده

۴- أی وجود لاـ حرف و صوت قـال أمير المؤمنين: إنما يقول لما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع و لا بنـداء يسـمع و إنما كلامه سـبحانه فعله أراد ع بكلمه ما و كذا ذلک العارف بالممكنات الأعيان الثابته بشـيئيه الثبوت قبل شـيئيه الوجود و إسـماعها ثبوتيه كما مر فی مبحث العلم، س قده

فما ظهر العالم إلا بالکلام بل العالم کله أقسام الکلام(۱) بحسب مقاماته و منازله الثمانیه و العشرین(۲) فی نفس الرحمن و هو الفیض الوجودی المنبعث عن منبع الإفاضه و الرحمه و الممکنات مراتب تعینات ذلک الفیض الوجودی و الجواهر العقلیه حروف(۳) عالیات و هی کلمات الله التامات التی لا تبید و لا تنقص و الجواهر الجسمانیه مرکبات اسمیه- و فعلیه قابله للتحلیل و الفساد و صفاتها و أعراضها اللازمه و المفارقه کالبناء و الإعراب- و الجمیع قائمه بالنفس الرحمانی الوجودی الذی یسمی فی اصطلاحهم بالحق المخلوق به کما أن الحروف و الکلمات قائمه بنفس المتکلم من الإنسان المخلوق علی صوره الرحمن بحسب منازله و مخارجه

الفصل (۲) فی تحصیل الغرض من الکلام

اشاره

اعلم أن الغرض الأول للمتکلم فی إراده الکلام إنشاء أعیان الحروف و الکلمات و إیجادها من الضمیر فی المخارج و هو عین الإعلام و أما ترتب الأثر علی الأمر و النهی و الإخبار و التمنی و النداء و الاستفهام و غیر ذلک فهو مقصود ثان و غایه ثانیه غیر الإعلام و هذه المغایره إنما یتحقق فی بعض أقسام الکلام لأن الکلام علی ثلاثه أقسام أعلی و أوسط و أدنی فأعلی الأقسام ما یکون عین الکلام مقصودا أولیا بالذات و لا یکون بعده

۱- الأول باعتبار مغایره الوجود و الماهیه بتعمل العقل و الترقی باعتبار اتحادهما فی الواقع، س قده

۲- علی ما فی جذوات السید ره العقل و النفس و الأفلاک التسعه و الأرکان الأربعه و الموالید الثلاثه و عالم المثال فهذه تسعه عشر بعدد حروف بسمله ثم المقولات التسع العرضیه فتمت الثمانیه و العشرون، س قده

۳- لأنها مندکه الإنیه کما أن الحرف غیر مستقل بالمفهومیه و النفوس أسماء لاستقلالها بانتساب الوجود إلی ذواتها و عدم اندکاک إنیاتها و الطبائع السیاله و الأجسام المتجدده أفعال، س قده

مقصود أشرف و أهم منه لكونه غايه لما بعده و هذا مثل إبداعه تعالى عالم أمره بكلمه كن لا غير و هى كلمات الله التامات و الإنيات العقليات التى لا تبيد و لا تنقص و سنقيم البرهان على وجودها فى مستأنف القول إن شاء الله و ليس الغرض من إنشائها منه تعالى سوى أمر الله و لأجل ذلك قال الفيلسوف الأكرم فى كتاب أثولوجيا إن ما هو و لم هو فى المفارقات شى ء واحد يعنى ما هو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها و غايتها و فيه سر ما لوحناك إليه من قبل.

و أوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره إلا أنه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع و ذلك كأمره تعالى للملائكه السماويه و المدبرات العلويه الفلكيه أو الكوكبيه بما أوجب الله عليهم أن يفعلوا من التدبيرات و التحريكات و الأشواق و العبادات و النسك الإلهيه لغايات أخرى عقليه فلا جرم- لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ فينالون نصيبهم من فائده إنزال الكلام عليهم كما ستعلم و كذلك ملائكه الطبائع الأرضيه و الأجسام العنصريه من مدبرات الجبال و البحار و المعادن و السحب و الرياح و الأمطار فإن أمر الله إذا وصل إليهم إما بلا واسطه أو بواسطه أمر آخر لا بواسطه خلق فإنهم يطيعون أمر الله و لا يتمردون و فى قوله تعالى وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ* حيث لم يقل بما يؤمرون إشاره لطيفه إلى هذا القسم من الكلام.

و أدناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر و لكن قد يتخلف عنه و قد لا يتخلف- و فيما لا يتخلف أيضا إمكان التخلف و التعصى إن لم يكن هناك عاصم من الخطاء و العصيان و هذا كأوامر الله و خطاباته للمكلفين و هم الثقلان الجن و الإنس بواسطه إنزال الملك و إرسال الرسول و هما أعنى الثقلين مخلوقان فى عالم الأحداث و التركيب و عالم الأضداد و الأنداد و التعاند و التفاسد ففى هذا القسم من الكلام و هو الأمر بالواسطه يحتمل الطاعه و العصيان فمنهم من أطاع و منهم من عصى و أما الأمر مع عدم الواسطه أو بواسطه أمر آخر فلا سبيل إلا الطاعه فأعلى ضروب الكلام هو الأمر الإبداعى- وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ و هو عالم القضاء الحتمى وَ قَضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ و الأوسط هو الأمر التكوينى و هو عالم القدر إِنَّا كُلَّ شَيْ ءٍ خَلَقْناهُ

بِقَدَرٍ و الإنزال هو الأمر التشريعی التدوینی شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ ما وَصَّی بِهِ نُوحاً

تمثیل

إن الإنسان الکامل لکونه خلیفه الله مخلوقا علی صوره الرحمن و هو علی بینه من ربه- توجد فیه هذه الأقسام الثلاثه من ضروب الکلام و المکالمه و ذلک لکمال نشأته الجامعه لما فی عالم الخلق و الأمر ففیه الإبداع و الإنشاء و فیه التکوین و التخلیق و فیه التحریک للآله و التصریف بالإراده فأعلی ضروب مکالمته و استماعه هو مکالمته مع الله بتلقی المعارف منه(۱) و استفاده العلوم من لدن حکیم علیم و استماعه بسمعه القلبی المعنوی الکلام العقلی و الحدیث القدسی من الله(۲) و هو إفاضه العلوم الحقه و المعارف الإلهیه- و کذلک أیضا یصیر متکلما بعد أن کان مستمعا بالکلام الحقیقی إذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوه إلی حد العقل بالفعل و هو العقل البسیط الذی شأنه إفاضه العلوم التفصیلیه علی النفس متی شاء من خزانه ذاته البسیطه فهو بما صار عقلا بسیطا قد صار ناطقا بالعلوم الحقه متکلما بالمعارف الحقیقیه فلیس لکلامه هذا مقصود ثان إلا تصویر الحقائق الغیبیه المجمله بصور العلوم التفصیلیه النفسانیه و إظهار الضمائر المکنونه علی صحیفه النفس و لوح الخیال.

و أوسطها کأمره و نهیه للقوی و الأعضاء و الأدوات بواسطه تحریک القوی النفسانیه للقوی الطبیعیه کتحریک الملائکه السماویه للملائکه الأرضیه فیجری حکم النفس- و ینفذ أمرها المطاع بإذن الله تعالی علی القوی و الآلات و الخوادم فی عالم البدن و قد

۱- إن قلت الکلام فی أعلی ضروب کلام الإنسان و هذا استماع منه و استفاده لا تکلم منه قلت أولا تکلمه مع الله مسألته بلسان الاستعداد من الله تعالی العلوم و المعارف و المکالمه من الطرفین و ثانیا إن هذه الکلمات و إن کانت مضافه إلی الله أولا و بالذات أو إلی الملک لکنها مضافه إلی النفس أیضا إضافه الشی ء إلی المظهر إذ تنزل من باطن ذات النفس إلی ظاهره الذی هو عقله، س قده

۲- هذا فی الأنبیاء ع و أما فی غیرهم فقد قال ص: إن فی أمتی مکلمین محدثین ، س قده

خلقت سدنه هذا العالم الصغير كلها مجبوله على طاعه الروح و كذا مواضعها و أجسامها- لا تستطيع لها خلافا و لا تمردا و عصيانا فإذا أمرت العين للانفتاح انفتحت و إذا أمرت اللسان للتكلم تكلم و إذا أمرت الرجل للحركه تحركت و إذا أمرت اليد للبطش بطشت فهكذا فى سائر الآلات و الأعضاء فتسخر الحواس و القوى و الأعضاء للنفس الإنسانيه- يشبه من وجه تسخر الملائكه و الأجرام العظام الفلكيه و العنصريه لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعه و فطروا على الخدمه.

و أدناها طلبه لشى ء أو استدعاؤه لفعل بواسطه لسان أو جارحه فإن المقصود هاهنا من الكلام سواء كان بعباره أو إشاره أو كنايه أو نحو آخر من أنحاء الإعلام شى ء آخر غير الكلام و غير لازمه و لهذا قد يقع و قد لا يقع لثبوت الوسائط العرضيه و مع ارتفاع الوسائط العرضيه كما فى القسمين الأولين لا سبيل للمخاطب بالأمر إلا السمع و الطاعه- و كذا ما لم يقع فى الوجود عن أوامر الله تعالى التى هى بالواسطه ليس بقادح فى كمال حكمته و قدرته فإن الأمر التشريعى التدوينى من الأوامر الإلهيه التى أمر بها عباده على ألسنه رسله و تراجمه وحيه فى كتبه هذا شأنه فمنهم من أطاع و منهم من عصى.

استشهاد تأييدى

و مما يؤيد ما ذكرنا أنه قال صاحب الفتوحات المكيه إذا كان الحق هو المكلم عبده فى سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخر عنه فإن تأخر عنه(۱) فليس هو كلام الله و من

۱- كلام الشيخ العربى بإطلاقه يشمل الكليات العقليه العلميه التى للنفس الناطقه أيضا و إن كان مذاقه و سياق كلامه يخصصانه بالمعارف التى لأصحاب القلوب و الخواطر الربانيه التى لأهل السلوك فإن الخواطر عندهم أربعه ربانى و يسمى نقر الخاطر و لا يخطى أبدا و قد يعرف بالقوه و التسلط و عدم الاندفاع و ملكى و يسمى إلهاما و هو الباعث على مندوب أو مفروض و نفسانى و يسمى هاجسا و هو ما فيه حظ للنفس و شيطانى و يسمى وسواسا و هو ما يدعو إلى مخالفه الحق قال تعالى الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ و يشتبه فى المباحات فما هو أقرب إلى مخالفه النفس فهو من الأولين و ما هو أقرب إلى موافقتها فهو من الآخرين و الصادق الصافى القلب الحاضر مع الحق سهل عليه الفرق بينهما بتوفيق الله تعالى كذا قال بعض العرفاء الشامخين، س قده

لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده فإذا كلمه بالحجاب الصورى بلسان نبى أو من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم و قد لا يصحبه و يتأخر عنه هذا هو الفرق بينهما و فيه إشاره إلى ضروب حيث قيد فى القسم الأخير الواسط بالحجاب الصورى فالكلام الإلهى إما أمرى بلا واسطه أو بواسطه حجاب معنوى أو حجاب صورى فليدرك غوره و ليذعن حسن طوره أقول أيضا و للإشاره إلى هذه الضروب الثلاثه وقع من كلامه سبحانه حيث قال وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فالوحى عباره عن الكلام الحقيقى الأولى الضرورى الذى يكون عين الكلام مقصودا أصليا و غايه أوليه و الثانى إشاره إلى كلام يكون واردا بواسطه حجاب معنوى و يكون المقصود شيئا آخر يكتفى فى حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكه ففى كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عينا أو لازما و الطاعه لازمه سواء كان الاستماع نفس الطاعه أو مستلزمها و الثالث إشاره إلى أدنى الكلام و هو النازل إلى أسماع الخلائق و آذان الأنام بواسطه الملائكه و الناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصيه و الطاعه و الإباء و القبول فافهم يا حبيبى هذا فإنه ذوق أهل الله و إياك أن تظن أن تلقى النبى ص كلام الله بواسطه جبرئيل و سماعه منه كاستماعك من النبى ص أو تقول إن النبى كان مقلدا لجبرئيل(١) كالأمه للنبى ص هيهات- أين هذا من ذاك هما نوعان متباينان كما مر و التقليد لا يكون علما أصيلا و لا سماعا حقيقيا أبدا

١- هيهات و قد ورد عن أولاده الأنجبين: أن روح القدس فى جنان الصاقوره- ذاق من حدائقنا الباكوره ، س قده

الفصل (۳) فی الفرق بین الکلام و الکتاب و التکلم و الکتابه

قال بعض المحققین إن کلام الله غیر کتابه(۱) و الفرق بینهما بأن أحدهما و هو الکلام بسیط و الآخر و هو الکتاب مرکب و بأن أحدهما من عالم الأمر و الآخر من عالم الخلق و الأول دفعی الوجود و الثانی تدریجی الکون لأن عالم الأمر خال عن التضاد و التکثر و التغیر لقوله تعالی وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَهٌ کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ... أَوْ هُوَ أَقْرَبُ و أما عالم الخلق فمشتمل علی التکثر و التغیر و معرض للأضداد لقوله تعالی وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ إِلَّا فِی کِتابٍ مُبِینٍ.

أقول و لأحد أن یقول إن الکلام و الکتاب أمر واحد بالذات متغایر بالاعتبار- و هذا إنما ینکشف علیک بمثال فی الشاهد و هو الإنسان لکونه علی مثال من ربه تعالی عن المثل لا عن المثال فالإنسان إذا تکلم بکلام أو کتب کتابا فإنه یصدق علی کلامه أنه کتاب و علی کتابه أنه کلام بیان ذلک أنه إذا تکلم و شرع فی تصویر الألفاظ أنشأ فی الهواء الخارج من جوفه و باطنه بحسب استدعائه الباطنی النفسانی الذی هو بإزاء النفس الرحمانی و الوجود الانبساطی هیأت الأصوات و الحروف و الکلمات حیثما تنفس و انتقش منه ذلک الهواء المسمی بالنفس الإنسانی و تصور بصور الحروف الثمانیه و العشرین و ما یترکب منها کما ینشأ من غیب الحق الوجود الانبساطی المسمی عندهم بالحق المخلوق به متعینا بتعینات الصور الإمکانیه لظهور الشئون الإلهیه و مکنونات الأسماء الحسنی و الصفات العلیا علی مجالی الماهیات و هیاکل الممکنات و مظاهر الهویات- و الموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقیقه الوجود الحق المطلق و درجات الشده و الضعف الحاصله من مراتب القرب و البعد من منبع الوجود المسمی بالهویه الأحدیه

۱- مراده بالکتاب أدنی مراتب الکتب اللوحیه و هو عالم الأجسام و قد حمل الکتاب المبین فی الآیه علیه حیث حمل الرطب و الیابس علی ظاهرهما أعنی ما هو من الأضداد، س قده

و غیب الغیوب و قد سبق فی السفر الأول الفرق بین الوجود الانبساطی و الوجود المقید و أنهما غیر الوجود الحق الأول.

إذا تقرر هـذا فنقول صوره هـذه الألفاظ و الکلمات لها نسـبتان نسـبه إلی الفاعل و المصدر و نسـبه إلی القابل و المظهر فالأولی بـالوجوب و الثـانیه بالإمکـان فهی بأحـد الاعتبـارین کلاـم و بالاعتبار الآخر کتابه فالصور اللفظیه القائمه بلوح النفس و صـحیفه الهواء الخارج من الباطن إذا نسبت و أضـیفت إلیه فتلک النسـبه إما علی سبیل نسـبه الصوره إلی القابل فیکون کتابه لأن نسـبتها إلیه بالإمکـان و حینئـذ یحتـاج إلی فاعـل مبـاین و مصور أو ناقش مغایر إذ القابل شأنه القوه و الاسـتعداد و التصـحح لا الفعل و الإیجـاد و الإیجـاب- و الشـی ء لا یمکن وجوده بمجرد الإمکان و القوه و القبول فلا بـد له من مخرج إیاه من القوه إلی الفعل و الفاعـل المبـاین لصور الألفـاظ و الکلمـات یسـمی کاتبـا و مصورا لاـ ناطقا و متکلما و ذلک الفاعل هو النفس الناطقه فی مثالنا فبهذا الاعتبار یکون المنشـی ء لهذه الحروف و الألفاظ کاتبا و النفس الهوائی بیده لوحا بسـیطا و هذه الحروف و الألفاظ أرقاما کتابیه و صورا منقوشه فیه صادره عن الکاتب و المصور و أما إذا أضیفت إلیه(۱) إضافه الفعل إلی الفاعل و الوجود إلی الموجد و کـانت النسـبه إلیه بالوجوب لا بالإمکان فکان المأخوذ بهـذه الحیثیه کلاما و الموصوف به متکلما و هو المجموع الحاصل من النفس و الهواء و سائر ما یدخل فی سببیه تلک الصور و الهیئات و کان المجموع المأخوذ علی هذا الوجه شخصا متکلما لصدق حـده علیه و هو الـذی قام به الکلام- لاسـتقلاله بتصور المعانی و ترتیب الحروف و المبانی من غیر حاجه إلی فاعل ناقش مباین الذات عنه.

فإذا ظهر لک صحه کون صور لفظیه بعینها کلاما و کتابا باعتبارین و کون الهواء

۱- أی إلی لوح النفس بفتـح الفـاء و أخـذ ذلـک النفس و الهواء لا بشـرط و من صـقع النفس بسـکون الفاء کما کان فی الشـق الأـول الـذی صـار فیه کتابـا مـأخوذا بشـرط لاـ و مباینـا عن النفس ففی الشـق الثـانی قیـام الصور بلوح الهواء بـل لوح القرطـات المعدودین من مراتب النفس الناطقه قیام بالنفس الناطقه، س قده

النفسی أیضا کاتبا و متکلما من وجهین(۱) فقس الحال فیما وراء ذلک التشخص الهوائی- سواء کان فوقه کالنفس و العقل و الباری أو تحته کالقرطاس و التخت و التراب فالنفس المرتسم فیهما الصور العقلیه و العلوم النفسانیه لوح کتابی بأحد الاعتبارین و جوهر متکلم ناطق بالاعتبار الآخر لأن لها وجها إلی مصور عقلی و قلم علوی یصورها تلک العلوم و الصور و لها أیضا وجه إلی قابل یقبل منه تلک الصور و یسمع منه الکلام و هکذا القیاس فی سائر المواضع فوضح أن کل کتاب کلام من جهه و کل کلام کتاب من جهه فافهم یا حبیبی ما ذکرته و اعلم قدره فإنه حری بذاک لأنه من الواردات الکشفیه المختصه بمدون هذه الأسفار و فیه فوائد کثیره لا یسع المجال عدها جمیعا.

منها أنه یلیق بأن یتصالح فیه أهل المذاهب الکلامیه فی باب الکلام و عمدتهم طائفتان المعتزله فقالوا إن المتکلم من أوجد الکلام و الأشاعره فقالوا إنه من قام به الکلام و قد صدق التعریفان علیه بالاعتبارین و منها کیفیه حدوث العالم منه تعالی إذ نسبه هذا العالم إلی الباری عند جماعه نسبه الکتاب إلی الکاتب و عند طائفه أخری نسبه الکلام إلی المتکلم لکن طائفه أخری رأوا أن النسبه إلیه تعالی غیر هاتین النسبتین(۲) أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ و منها سر فناء العالم الکونی و زواله و دثوره و منها

۱- ظهر من هذا أن الهواء النفسی کاتب فی الوجه الأول مع أنه قد قال و ذلک الفاعل هو النفس الناطقه فی مثالنا و توفیق أنه أشار هنا إلی أن المراد من کون النفس ناطقه- هی الفاعل للصور الکتبیه فی الوجه الأول النفس المتنفسه بما هی متنفسه فهی فاعله للتصویر و الکتابه فی القابل فی هذه المرتبه النازله، س قده

۲- إذ عند طلوع شمس الحقیقه لا یبقی وجود لشی ء فضلا عن أن یکون له نسبه بأحد الوجهین فالنسبه المغایره لها نسبه الحقیقه إلی المجاز أو نسبه اللانسبه و من هنا ۱۲ قال شیخ الرئیس الأول تعالی لا نسبه له إلی الأشیاء إنما الأشیاء منتسبات إلیه- معناه أنه إذا کانت الأشیاء موضوعات فالأول تعالی بدها اللازم فلا بد من انتسابها إلیه- و إذا کان هو تعالی موضوعا کانت هی لسرابیتها مرفوعه فلا نسبه أصلا و أما قوله أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ فلا دلاله له علی هذا ظاهره اللهم إلا أن یکون اللام حرف النسبه و یکون الهاء هاء الهویه و یرام أنه الأصل المحفوظ و السنخ المقوم للکل أو تکون حرف النسبه الإشراقیه و ینبغی الاستشهاد علی أن معطی الشی ء لیس فاقدا له، س قده

سر بعث الأرواح و حشر الأجساد جميعا كما ستقف عليه فى مباحث المعاد إن شاء الله تعالى

الفصل (۴) فى وجوه من المناسبه بين الكلام و الكتاب

و لعلك قد تنبهت بما أشرنا إليك أن عالم الأمر بما فيه أحق بأن يكون عالما قوليا- و كلاما إلهيا و نظاما جمليا و أن عالم الخلق بما فيه أحرى بأن يكون عالما فعليا و كتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا إياه فمن وجوه المناسبات أنه كما أن كلام الله مشتمل على الآيات كقوله تعالى تِلْكَ آياتُ اللَّهِ نَتْلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ* فكذلك الكتاب يشتمل عليها أيضا تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْمُبِينِ* و أن الكلام إذا تشخص و تنزل صار كتابا كما أن الأمر إذا نزل صار فعلا إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فصحيفه وجود العالم العقلى الفعلى الخلقى هى كتاب الله عز و جل و آياتها أعيان الكائنات الخلقيه و صور الموجودات الخارجيه لقوله تعالى إِنَّ فِي اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ و هذه الآيات البينات الخلقيه إنما ثبتت و وجدت فى عالم الآفاق فى صحائف موادها الجسمانيه ليتيسر لأولى الألباب من جهه التلاوه لها و التدبر لمعانيها و التنبه لمشاركاتها و مبايناتها أن يتفطنوا بالآيات الأمريه العقليه الثابته فى عالم الأنفس و العقول لينتقلوا من المحسوس إلى المعقول و من عالم الشهاده إلى عالم الغيب و يرتحلوا من الدنيا إلى الآخره و يحشروا إلى الله مسترجعين راجعين إليه كما قال تعالى سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.

قال بعض المحققين إن الإنسان ما دام فى مضيق البدن و سجن الدنيا مقيدا بقيود البعد و المكان و سلاسل الحركه و الزمان لا يمكنه مشاهده الآيات الآفاقيه و الأنفسيه على وجه التمام و لا يتلوها دفعه واحده إلا كلمه بعد كلمه و حرفا بعد حرف و يوما بعد يوم و ساعه بعد ساعه فيتلوا آيه و يغيب عنه أخرى فيتوارد عليه الأوضاع و يتعاقب له الشئون و الأحوال و هو على مثال من يقرأ طومارا و ينظر إلى سطر عقيب سطر آخر و ذلك لقصور

نظره و فتور إدراكه عن الإحاطه بالتمام دفعه واحده قال تعالى وَ ذَكِّرْهُمْ بِأَيّامِ اللّهِ إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیاتٍ لِکُلِّ صَبّارٍ شَکُورٍ فإذا قويت بصيرته و تكحلت عينه بنور الهدايه و التوفيق كما يكون عند قيام الساعه فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق و الظلمات إلى فسحه عالم الأمر و النور فيطالع دفعه جميع ما فى هذا الكتاب(۱) الجامع للآيات من صور الأكوان و الأعيان كمن يطوى عنده السجل الجامع للسطور و الكلمات و إليه الإشاره بقوله تعالى يَوْمَ نَطْوِی السَّماءَ کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ و قوله تعالى وَ السَّماواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ و إنما قال بيمينه لأن أصحاب الشمال و أهل دار النكال ليس لهم نصيب فى طى السماء بالقياس إليهم و فى حقهم غير مطويه أبدا لتقيد نفوسهم بالأمكنه و الغواشى كما قال تعالى لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهادٌ وَ مِنْ فَوْقِهِمْ غَواشٍ

الفصل (۵) فى مبدإ الكلام و الكتاب و غايتهما

اعلم أن للكلام و الكتاب لكونهما من الممكنات بدايه و نهايه و لما كان الإنسان

۱- كما هو مأثور عن أمير المؤمنين و مولى الموحدين على ع و هذا كما قال الحكماء إن الأزمنه و الزمانيات بالنسبه إلى المبادى العاليه كالآن و الأمكنه و المكانيات بالنسبه إليها كالنقطه و أن المتعاقبات فى سلسله الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و قد مثلوا لذلك بأمر ممتد كحبل أو خشب مختلف الأجزاء فى اللون يمر فى محاذات نمله أو نحوها مما يضيق حدقته عن الإحاطه بجميع ذلك الامتداد فيكون تلك الألوان المختلفه متعاقبه فى الحضور لديها تظهر لها شيئا فشيئا لضيق نظرها و متساويه فى الحضور لديك تراها كلها دفعه واحده لإحاطه نظرك و سعه حدقتك. أقول هذا إذا نظر إلى صوره العالم و قوابله و أما إذا نظر إلى معناه و وجوده فلا امتداد و لا تدرج أصلا إذ علمت أن الوجود لا جزء له فلا كم و لا كيف له و لا مساحه و لا عدد له حتى يكون فيه ماض و حال و مستقبل فلا غيبه و لا حضور و لا أعوام و لا دهور و لا حدوث و لا دثور و لا رجوع و لا كرور بل كل ذلك بالنظر إلى القوابل و المرائى- شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار ، س قده

مفطورا على صوره الرحمن فلنعمد إليه أولا و نبين كيفيه صدورهما منه و عودهما إليه ليكون هذا ذريعه إلى معرفه كلام الله و كتابه من حيث المبدإ و الغايه و مرقاه إليها- فنقول إن الإنسان إذا حاول أن يتكلم بكلام أو يكتب كتابا فمبدأ هذه الإراده أولا صوره عقليه حاصله فى قوه نفسه الناطقه على وجه الإجمال و البساطه ثم ينشأ من هذه القوه أثر فى النفس الناطقه فى مقام التفصيل العقلى و هى القلب المعنوى ثم ينشأ منه أثر فى معدن التخيل و هى نفسه الحيوانيه المسماه بالصدر المعنوى و نسبته إلى القلب المعنوى نسبه الكرسى إلى العرش(۱) و هو مستوى الرحمن و نسبه مظهريهما و هما القلب الصنوبرى الشكل و الدماغ المستدير الشكل كنسبه الفلك الأعلى و فلك الكواكب إلى العرش و الكرسى الحقيقيين لأن هذين مظهراهما و مستوياهما ثم يسرى منه أثر إلى الدماغ بواسطه الروح الحيوانى الذى هو جوهر لطيف جسمانى شبيه بالفلك- و حار غريزى سماوى و ذلك الأثر هو الصوره الخياليه(۲) للكلام أو الكتاب ثم يظهر منه أثره و هو صورته المحسوسه فى الخارج بواسطه الآلات و الأعضاء و الجوارح و الأعضاء- فيوجد صوره الصوت و الحرف فى صحيفه الهواء أو فى صحيفه القرطاس و هذا غايه نزوله من عرش القلب أو ما هو أعلى منه إلى البسيط الهوائى أو الأرضى ثم يرتفع منه أثر إلى الصماخ و هو عضو غضروفى أو من جهه أخرى إلى العين و هو عضو عصبى و من كل منهما بواسطه

۱- حاصله أن فى كل من الآفاق و الأنفس أربعه أشياء عرش و كرسى معنويان و عرش و كرسى صوريان أما المعنويان فى الآفاق فالعقل الكلى و النفس الكليه و أما الصوريان فيه فالفلك الأطلس و فلك الثوابت و أما المعنويان فى الأنفس فالقلب المعنوى و هو العقل التفصيلى و الصدر المعنوى و هو الخيال و أما الصوريان فى الأنفس فهما القلب الصنوبرى و الدماغ، س قده

۲- ما أشار إليه من حصول أثر فى معدن التخيل هو حصول الصوره فى القوه و هذا الذى جعله أنزل منه هو حصول الصوره فى الروح البخارى الذى هو مركب القوه الخياليه و مظهرها، س قده

العضلات و الأوتار و الأعصاب إلى الأورده و منها إلى الأرواح الدماغيه و منها إلى الروح النفسانی و منه إلى معدن التخیل و منه إلى القوه النفسانیه ثم إلى العقل النظری و ما بعده على وجه الأشرف فالأشرف و الأعلى فالأعلى کالأول على وجه الأخس فالأخس و الأدنى فالأدنى- فهذا الترتیب الصعودی على عکس النزولی فکأنهما قوسان بدایه الأولى بعینها نهایه الثانیه کما بدأنا أول خلق نعیده فإذا علمت هذا المثال فقس علیه حال مبدإ کلام الله و کتابه فانظر بعین المکاشفه إلى هذا المقام لأن ذلک من عجائب سر الآدمی.(۱) و اعلم أن حقائق آیات الله و بدائع حکمته و جوده و رحمته ثابته أولا فی علم الله- و غیب غیوبه على وجه لا یعلمها إلا هو ثم فی قلم قدرته على وجه بسیط مقدس عن الکثره و التفصیل و هی أیضا مسطوره فی اللوح المحفوظ بل فی عقول الملائکه المقربین ثم ترتسم منها فی نفوس الملائکه المدبرین ثم تنتسخ منها فی الکتب و الألواح السماویه القابله للمحو و الإثبات و هکذا إلى سماء الدنیا ثم تنزل من السماء إلى الأرض نجوما بحسب المصالح و الأوقات و هذا کما أن المتکلم یتفکر أولا و یخطر بباله و یحضر فی خیاله- صوره ما یرید أن یتکلم به و یظهره ثم یخرجه من حد الضمیر بل حدود الضمائر المتفاوته- و الغیوب المترتبه إلى حد الخارج و عالم الشهاده فکذلک صوره حکمه الله تعالى- و إظهار ما فی مکامن علمه و مفاتیح غیبه و خزائن رحمته إذا خرجت من عالم الغیب إلى عالم الشهاده حتى نزلت إلى غایه النزول و نهایه تدبیر الأمر کما قال تعالى تَنْزِیلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّماواتِ الْعُلى و قال یُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ یَعْرُجُ إِلَیْهِ فعند ذلک أوان الشروع فی الصعود و العروج إلیه کما فی قوله تعالى- إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهُ(۲) و قوله إِنْ کُلُّ مَنْ فِی السَّماواتِ

۱- أی ذلک السیر الدوری منها و بهذا السیر الدوری ربما یرجح الذکر الجهری على الذکر الخفی حیث إنه إذا سمع السامعه ما لهج به اللسان یرجع إلى ما نشأ منه فیدور على نفسه على هیئه الکلمات التکوینیه و إن کان الخفی أرجح من وجوه، س قده

۲- أی الکلمات التامات من العقول البسیطه العالیه فی السلسله الصعودیه و العمل الصالح شریعه و طریقه یرفعها و المعنى المناسب للاستشهاد على مطلبه أن یراد بالکلم الطیب جمیع الموجودات باعتبار أنها کلمات الله من حیث إنها کلماته و بجهاتها النورانیه و المراد بالعمل الصالح حرکاتها الجوهریه العرضیه الاستکمالیه و هذا بحسب العباده التکوینیه و قضى ربک ألا تعبدوا إلا إیاه فلا ینافی انتکاس بعضها بحسب التشریع، س قده

وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتِی الرَّحْمنِ عَبْداً(۱) لَقَدْ أَحْصاهُمْ وَ عَدَّهُمْ عَدًّا وَ کُلُّهُمْ آتِیهِ یَوْمَ الْقِیامَهِ فَرْداً و هذا الإتیان إلی الرحمن لا یکون إلا فی صوره الإنسان و من سبیل أطواره بل نقول من سبیل النظر فی حال الإنسان الکامل و درجاته فی الکمال

۱- فکما أن العبد المجازی لا یملک شیئا بل هو و ما فی یده کان لمولاه فکذا العبد الحقیقی لمالک الملک ذاته و صفاته و أفعاله لمولی الموالی بمقتضی توحید الذات و الصفات و الأفعال و إنما ذکر اسم الرحمن لأن الرحمه الرحمانیه عامه للکل بخلاف الرحمه الرحیمیه- فإنها مختصه بأهل الإیمان و التوحید لقد أحصیهم و عدهم عدا فکما أن فذلکه الحساب جامعه لتفاریقه فکذلک علمه تعالی جامع للموجودات المتشتته بنحو أبسط و أعلی و لا یشذ من حیطته شی ء و کلهم آتیه یوم القیمه فردا إذ کل عند النهوض عن القوابل و القیام عند الله الواحد الفرد فرد بفردانیته مجرد عن اللواحق و الأجنبیات فالفردیه و التجرد الذی لا أقل منه- و ینسحب علی الکل إنما هو عن البدن الدنیوی و لواحقه و بالجمله عن الطبیعه و لوازمها- و أما التجرد التام فهو للأخصین و قد قیل- امروز پریروز دی و فردا هر چار یکی شود تو فردا و هذا الإتیان إلی الرحمن لا یکون إلا فی صوره الإنسان لأن الإنسان هو باب الأبواب إلی الله و هو الصراط المستقیم إلیه إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ أی مظهریه اسم الله الأعظم و إذ لا ینقطع فیض الله تعالی ففی الوعاء الذی بحسب هذا الفیض یصل کل موجود طبیعی إلی الإنسان الطبیعی و یدخل باب الأبواب و یصیر کل الصیاصی إلی الصیصیه العظمی و جمیع القری إلی أم القری و ما قال قدس سره نقول آه بیان آخر لدخول الأشیاء فی باب الأبواب و لکن بحسب وجودها الرابطی له بل بحسب وجوداتها الرابطیه العدیده له فی مثاله المتصل و ملکوته و جبروته المتصلین و بالجمله فوصول الإنسان الکامل إلی غایه الغایات وصول الکل إلیها و هذا لا ینافی وصول کل نوع إلی رب نوعه و محشوریتها بمحشوریته إلی الله تعالی، س قده

إن المتأمل منه فی خلق السماوات و الأرض إذا نظر إلی هذا العالم و رأی السماء و الأرض- و ما بینهما یظهر صورته فی قلبه حتی أنه لو غمض بصره یری تلک الصوره فی خیاله متمثله بین یدیه حاضره عنده أتم من حضور الصوره الخارجیه بین یدی حسه ثم یتأدی من خیاله صوره إلی نفسه و منها إن کان ذا عقل بالفعل إلی عقله البسیط المتحد بالعقل الفعال- فیحصل حقائق الموجودات التی دخلت أولا- فی الحس ثم فی الخیال و عالم المثال- و هلم إلی عالم الأمر و العقل الفعال فنسخه عالم الحس موافقه لنسخ تلک العوالم- و هی مطابقه للنسخه الموجوده فی اللوح المحفوظ المکتوبه بالقلم الإلهی و هذه النسخ و الکتب مترتبه فی الوجود الابتدائی علی ترتیب الأشرف فالأشرف و الأقرب من الحق فالأقرب فما فی القلم سابق علی ما فی اللوح المحفوظ و هو سابق علی ما فی لوح المحو و الإثبات و هو سابق علی ما فی صحیفه الأکوان المکتوبه بمداد المواد الجسمانیه الهیولانیه و ترتیبها فی الوجود الأعادی علی عکس ترتیبها الابتدائی- فیتبع وجودها الحسی وجودها الجسمانی المادی ثم یتبعه وجودها المثالی القدری ثم یتبعه وجودها العقلی القضائی التفصیلی و یتبع ذلک وجودها العقلی البسیط القلمی الإجمالی- و یتبع ذلک کله العلم الأزلی فیرجع الأمر إلی ما کان و هو قوله اللَّهُ یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ ثُمَّ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ.

و هذا أیضا من لطائف صنع الله و حکمته فی خلق الإنسان الکامل و صیرورته إنسانا کبیرا بعد ما کان عالما صغیرا فکان الوجود کله کشخص واحد دار علی نفسه و کأنه کتاب کبیر فاتحته عین خاتمته و العالم کله تصنیف الله و ابتدأ بالعقل و اختتم بالعاقل کما قال تعالی أَ وَ لَمْ یَرَوْا کَیْفَ یُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللَّهِ یَسِیرٌ قُلْ سِیرُوا فِی الْأَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ یُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ

الفصل (۶) فی فائده إنزال الکتب و إرسال الرسل إلی الخلق

اشاره

اعلم أن الله تعالی لما أراد الإبداع و حاول أن یخلق حقائق الأنواع لظهور أسمائه و صفاته کان عنده علوم جمه من غیر مجالی(۱) و کلمات کثیره من غیر آله لبیان و مقال- و کتب عدیده بلا صحائف و لا أوراق لأنها قبل وجود الأنفس و الآفاق فخاطب بخطاب کن لمن کمن فی علمه و لم یکن فی الوجود سواه فأوجد أول ما أوجد حروفا عقلیه و کلمات إبداعیه قائمه بذاتها من غیر ماده و حرکاتها و استعداد أداتها و هی عالم القضاء العقلی ثم أخذ فی کتابه الکتب و تصویر الکلمات و ترتیب الآیات علی ألواح الجواهر و الأبعاد و تصویر البسائط و المرکبات بمداد المواد و هو عالم القدر التفصیلی کما قال الله تعالی اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَیْنَهُنَ(۲) و کما قال تعالی(۳)

۱- هذا فی العلم التفصیلی الذی هو منشؤ الکثره فی مقام الوحده و فی الرحمه الصفتیه التی هی منشؤ الرحمه الفعلیه بقرینه قوله قدس سره لظهور أسمائه و قوله فأوجد أول ما أوجد إلخ لا العلم الذاتی الذی فی المرتبه الأحدیه و التکلم الذاتی لأنه بسیط فرد و إن کان ذلک العلم أیضا بقاعده بسیطه الحقیقه کل الخیرات علما إجمالیا فی عین الکشف التفصیلی- إلا أنه لیس الکلام فیه کما یشهد به کلماته، س قده

۲- أی فی العدد فقط أو فی کونها سماوات أیضا و ذلک إذا عرف النفس التی من الأرض حقائق السماوات بالعنوانات المطابقه أنها ما هی و هل هی و لم هی فإن الأشیاء تحصل بأنفسها فی الذهن و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک أو هی النفس و القلب و العقل إلی آخر المراتب السبع للإنسان کما سیجی ء یتنزل الأمر أی عالم الأمر بینهن، س قده

۳- أی یوم مضی و هو آن دثوره و یوم یأتی و هو آن حدوثه و کل طبیعه سیاله هذه حالتها أو یوم نورانی هو وجه الله منه و یوم ظلمانی هو وجه النفس منه أو یومی الصوره و الماده أو یومی الدهری المثالی و الزمانی الطبیعی و أوحی فی کل سماء أمرها أی الکلمه الروحیه التی هی من عالم الأمر، س قده

فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِی یَوْمَیْنِ وَ أَوْحی فِی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها و لما تمت له کتابه الجمیع أمرنا بمطالعه هذا الکتاب الحکمی و قراءه هذه الآیات الکلامیه و الکتابیه و التدبر فیها بقوله فَاقْرَؤُا ما تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ و بقوله تعالی اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ و قوله أَ وَ لَمْ یَنْظُرُوا فِی مَلَکُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و قوله إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ الَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللَّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِهِمْ وَ یَتَفَکَّرُونَ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا و حیث کنا فی الابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الأبصار کما قال تعالی خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِیفاً فلم یکن تصل قوه أنظارنا إلی أطراف هذه الأرقام و أکناف هذه الکلمات العظام لتعاظم حروفها و تعالی کلماتها و تباعد أطرافها و حافاتها و قد ورد عن بعض المکاشفین أن کل حرف من کلام الله فی اللوح(۱) أعظم من جبل قاف و إن الملائکه لو اجتمعوا علی أن ینقلوه لما أطاقوه فتضرعنا إلیه بلسان احتیاجنا و استعدادنا إلهنا ارحم علی قصورنا و لا تؤیسنا عن روحک و رحماتک و اهدنا سبیلا إلی مطالعه کتبک و کلماتک و وصولا إلی مرضاتک و جناتک فتلطف بنا بمقتضی عنایته الشامله و حکمته الکامله و رحمته الواسعه و قدرته البالغه فأعطی لنا نسخه مختصره من أسرار کتبه و أنموذجا وجیزا من معانی کلماته التامات فقال تعالی وَ فِی أَنْفُسِکُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ و المراد منها نفوس الکمل من الأنبیاء و المرسلین لأن نفس کل واحد منهم کلمه تامه نازله من عند رب العالمین- کِتابٌ مَرْقُومٌ یَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ مشتمل علی آیات الملک و الملکوت و أسرار قدره الله و الجبروت ثم اصطفی من بینهم کلمه جامعه أوتیت جوامع الکلم و أرسل إلینا رسولا کریما و نورا مبینا و قرآنا حکیما و صراطا مستقیما و تنزیلا من العزیز الرحیم- فجعل نسخه وجوده نجاه الخلق من عذاب الجحیم و کتابه خلاصا من ظلمات الشیاطین- و القرآن النازل معه براءه العبد من سلاسل تعلقات النفس و وساوس إبلیس اللعین.

۱- أی فی لوح القضاء و فی مرتبه العلم التفصیلی الذی هو عالم أرباب الأنواع التی کل حرف منها مشتمل علی کل الحروف الکونیه أو فی لوح سجل الوجود فإن کل حرف من الحروف التکوینیه بما هو علم أعظم و أشمخ من جبل قاف بما هو معلوم، س قده

تبصره

فافتح بصيرتک يا إنسان بنور معارف القرآن و انظر أوليه الرحمن بآخريه الرسول الهادى إلى عالم النور و الرضوان و اعلم أن البارى وحدانى الذات فى أول الأولين- و خليفه الله فردانى الذات فى آخر الآخرين كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فالله سبحانه رب الأرض و السماء و هذه الخليفه مرآه يرى بها كل الأشياء و يتجلى فيها الحق بجميع الأسماء و ينكشف بنور عينه عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه(۱) النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فاعرفه أيها السالك إلى الله حتى تعرف ربک قال تعالى

۱- أى من عرف النبى الذى هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم فقد عرف ربه لأنه ص قال: من رآنى فقد رأى الحق كيف و روحانيته العقل الكلى الذى هو المجلى الأتم- فهو ص بجامعيته مظهر اسم الله الأعظم هذا ما يناسب المقام أو من عرف نفسه التى هى خلقت- على صوره الرحمن فى جامعيته للأسماء و تعلمه تكوينا بها حيث لا يشذ عن وجودها اسم من الأسماء التنزيهيه و التشبيهيه إذا كانت بالفعل لا- كالملک الذى هو مظهر اسم السبوح القدوس- لا- اسم السميع البصير و لا كالحيوان الذى بالعكس فقد عرف ربه لأن معرفه الأثر بما هو أثر و العنوان بما هو عنوان معرفه المؤثر و المعنون و لا سيما هذا الأثر المحاكى الذى ليس شيئا على حياله أو من عرف نفسه بالعجز و أن لا حول و لا قوه إلا بالله العلى العظيم عرف ربه بالقدره و عمومها و من عرف نفسه بالجهل و أنها كانت فى الأيام الخاليه كمرآه خاليه و صفحه عاطله ثم تزينت بحلى العلم و المعرفه من عند الله الحكيم العليم عرف ربه بالعلم و إحاطه علمه بالكليات و الجزئيات و العلوم و المعلومات وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ و من عرف نفسه بالعبوديه و الفقر و أن لا- وجود و لا- صفه و لا- فعل إلا- لمولاه و لا- يملك شيئا عرف ربه بالربوبيه و المولويه و الغنا. و هكذا وجه رابع هو أن من عرف نفسه بالإحاطه على جميع المراتب المنطويه- فى وجوده و عالمه الصغير من الحقائق الروحانيه و الجسمانيه و الملكيه و الشيطانيه فإن فى الإنسان شى ء كالملك و شى ء كالفلك و شى ء كالطبع و شى ء كالنبات و شى ء كالحيوان و شى ء كالشيطان و فيک انطوى العالم الأكبر عرف ربه بالإحاطه على جميع مراتب العالم الكبير من الدره إلى الذره. وجه خامس هو أن يكون من قبيل التعليق على المحال أى من عرف كنه ذاته مع كونه فى مقام عقله الجزئى و وجوده المحدود و مع كونه مثل بوقلمون لا يمكن ضبط أطواره و إحصاء شئونه و فنونه فقد عرف كنه حقيقه ربه و ليس فليس و بالجمله فكما أن للحق تعالى مقام خفاء هو الغيب المكنون عن جميع خلقه و مقام ظهور لا معروف بحسبه إلا به يعرف إذ هو نور كل نور كذلک للنفس مقام خفى لا يكتنه و مقام ظهور لا معروف بهذا الاعتبار فى مملكته من مراتبه و قواه إلا به يعرف و لا ظهور لها إلا ظهوره- دانش نفست نه كار سرسريست گر بحق دانا شوى دانى كه چيست ، س قده

ص: ٢٢

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ و

قال الرسول ص: من رآنی فقد رأی الحق

فصحح یا مسکین نسبتک إلیه لأنه الأصل فی الوجود و المؤمنون بالله و الیوم الآخر تابعون له فی المقام المحمود و المؤمن من صحت له نسبه التابعیه کمرآه وقعت فی محاذاه مرآه حاذت الشمس فیتحد معه فی النور وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ فافهم هذا.

و اعلم أن من صفی وجه قلبه عن نقوش الأغیار و نفض عن ذاته غبار التعلقات و صقل مرآه عین عقله عن غشاوه الوساوس و العادات و ماتت نفسه عن نفسه و استغرق سره فی بحر جلال الله و عظمته و حشر إلی مولاه باقیا ببقائه من کان لله کان الله له فإذا رجع إلی الصحو بعد المحو و خرج إلی التفصیل بعد الإجمال و التکمیل و إلی الفصل بعد الوصل و التحصیل- لتمکنه فی حضره الأحدیه و استقراره فی الحد المشترک الجامع بین الحق و الخلق بل بین الأمریه و الخلقیه نفذ حکمه و أمره و استجیب دعوته و تکرم بکرامه التکوین و تکلم بکلام رب العالمین ذلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ*

الفصل (٧) فی کیفیه نزول الکلام و هبوط الوحی من عند الله

اشاره

بواسطه الملک علی قلب النبی و فؤاده ثم إلی خلق الله و عباده لبروزه من الغیب إلی الشهاده اعلم أن هذا القرآن الذی بین أظهرنا کلام الله و کتابه جمیعا دون سائر الکتب

السماويه(١) النازله على سائر المرسلين سلام الله عليهم أجمعين فإنها ليست بكلام بل كتب يدرسونها و يكتبون بأيديهم و إن كان كل كتاب كلاما بوجه كما مر لكن الغرض هاهنا كونه كلام الله خاصه(٢) و أيضا نقول(٣) إن هذا المنزل من الكلام على نبينا ص قرآن و فرقان جميعا و سائر الكتب السماويه فرقان فقط و الفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط و العقل التفصيلى النفسانى فالمنزل بما هو كلام الحق

١- هذه التفرقه بين القرآن و بين سائر الكتب باعتبار التفرقه بين الرسل تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ فإن نبينا ص لما كان خاتم سلسله الوجود و سلسله الأنبياء- لم يبق بينه و بين الله تعالى واسطه فكان القرآن كلام الله و اقتحام جبرئيل عند نزوله منجما لا ينافى ذلك بخلافهم ع لحصول واسطه أو وسائط فى حقهم و أيضا الانقطاع عن القابل- و التدلى بالفاعل الحق القائل اللذان هما مناط الكلاميه حقه ص لأنهما حاصلان له بنحو التمكن و الاستقامه فى الغايه بحيث لا يمكن أن يصل دون بلوغه ممكن كما قال تعالى فَاسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ، س قده

٢- كلمه خاصه قيد المضاف إليه لا المضاف أى كلام الله بلا واسطه حجاب و ليس المقصود أنه كلام خاصه لا كتاب إذ قد مر أن كل كلام كتاب بوجه، س قده

٣- الأول أى الكلاميه و الكتابيه كان باعتبار عدم التعلق بالماده و التعلق بها- و هذا باعتبار الوحده و الكثره مطلقا فإن الكثره قد تكون باعتبار نفس الماهيه و المفهوم كما تكون باعتبار الكمال و النقص فى الوجود المقول بالتشكيك فالأول مثل الكثره فى العقول المختلفه بالنوع و فى مفاهيم الأسماء و الصفات لله تعالى و الثانى فى أنحاء الوجودات طولا و القرآن مصدر قرأ أصله الضم و الجمع قال تعالى إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ فكلام الله المنزل على نبينا ص هو العقل الكل الذى هو مقامه ص و روحانيته بمعنى جمله العقول المحركه للسماوات و الأرضين لكونها بدايات و غايات لها فهذا الكلام قرآن باعتبار الوجود و فرقان باعتبار ماهيات العقول إن قلنا بأن لها ماهيات كما هو المشهور و إلا ففرقا بينهما باعتبار تفاوت المراتب- فى العقول بالشده و الضعف، س قده

نور من أنوار الله المعنويه النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين- لا- المحبين فقط لقوله تعالى وَ لكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِی بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا و قوله تعالى نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِ و قوله تعالى وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ و هو بما هو كتاب إنما هو صور و نقوش و أرقام و فيها آيات أحكام نازله من السماء نجوما على صحائف قلوب المحبين و ألواح نفوس السالكين و غيرهم يكتبونها فی صحائفهم و ألواحهم- بحيث يقرؤها كل مسلم قار و يتكلم بها كل متكلم و يعمل بأحكامها كل عامل موفق- و بها يهتدون و بما فيه يعملون و يتساوى فی هدايتها الأنبياء و الأمم كما فی قوله تعالى وَ أَنْزَلَ التَّوْراةَ وَ الْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدىً لِلنَّاسِ و قوله تعالى وَ عِنْدَهُمُ التَّوْراةُ فِيها حُكْمُ اللَّهِ و أما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الإلهيه كأن يتعلم بها رسول الله الخاتم و أهل بيته المكرم س لقوله تعالى وَ عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً و فيه كرائم أخلاق الله تخلق بها رسول الله ص لقوله تعالى إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ إذ كان خلقه القرآن كما روى هذا.

فإذا علمت هذه المقدمات فنقول فی كيفيه النزول كما سيجی ء بيانه مفصلا فی مسائل النبوات أن سبب إنزال الكلام و تنزيل الكتاب هو أن الروح الإنسانی إذا تجرد عن البدن و خرج عن وثاقه من بيت قالبه و موطن طبعه مهاجرا إلی ربه لمشاهده آياته الكبرى و تطهر عن درن المعاصی و اللذات و الشهوات و الوساوس العاديه و التعلقات- لاح له نور المعرفه و الإيمان بالله و ملكوته الأعلى و هذا النور إذا تأكد و تجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء فی لسان الحكمه النظريه بالعقل الفعال و فی لسان الشريعه النبويه بالروح القدسی و بهذا النور الشديد العقلی يتلألأ فيه أسرار ما فی الأرض و السماء و يتراءى منه حقائق الأشياء كما يتراءى بالنور الحسی البصری الأشباح المثاليه فی قوه البصر إذا لم يمنعها حجاب و الحجاب هاهنا هو آثار الطبيعه و شواغل هذا الأدنى و ذلك لأن القلوب و الأرواح بحسب أصل فطرتها صالحه لقبول نور الحكمه- و الإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمه تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها كالمعصيه و ما يجری مجراها كما فی قوله تعالى وَ طُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ و قوله تعالى بَلْ رانَ

عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ فإذا أعرضت النفس عن دواعى الطبيعه و ظلمات الهوى و الاشتغال بما تحتها من الشهوه و الغضب و الحس و التخيل و توجهت و ولت بوجهها شطر الحق و تلقاء عالم الملكوت الأعلى اتصلت بالسعاده القصوى فلاح لها سر الملكوت و انعكس عليها قدس اللاهوت و رأى عجائب آيات الله الكبرى كما قال سبحانه لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى ثم إن هذه الروح إذا كانت قدسيه شديده القوى قويه الإناره لما تحتها لقوه اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شأن عن شأن و لا يمنعها جهه فوقها عن جهه تحتها فتضبط للطرفين و تسع قوتها الجانبين لشده تمكنها فى الحد المشترك بين الملك و الملكوت لا كالأرواح الضعيفه التى إذا مالت إلى جانب غاب عنها الجانب الآخر و إذا ركنت إلى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر.

فإذا توجهت هذه الروح القدسيه التى لا يشغلها شأن عن شأن و لا يصرفها نشأه عن نشأه و تلقت المعارف الإلهيه بلا تعلم بشرى بل من الله يتعدى تأثيرها إلى قواها و يتمثل لروحه البشرى صوره ما شاهدها بروحه القدسى و تبرز منها إلى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهره سيما السمع و البصر لكونهما أشرف الحواس الظاهره فيرى ببصره شخصا محسوسا فى غايه الحسن و الصباحه و يسمع بسمعه كلاما منظوما فى غايه الجوده و الفصاحه فالشخص هو الملك النازل بإذن الله الحامل للوحى الإلهى و الكلام هو كلام الله تعالى و بيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله و هذا الأمر المتمثل بما معه أو فيه ليس مجرد صوره خياليه(۱) لا وجود لها فى خارج الذهن و التخيل كما يقوله من لا حظ له من علم

۱- إذ المشاهد ما تمثل فى الحواس سواء جاء من الخارج أو من الداخل فذلك البعض من الأتباع ترقى عند نفسه و لم يقتصر على أن حقيقه النبى تتصل بحقيقه الملك فقط- كما يقول بعض آخر بل يقول إن النبى يتصل برقيقه الملك أيضا و لكن بخياله فقط ينالها و لا أيضا ينال صوره خياليه صرفه تكون نظيره أضغاث أحلام تكون فى النوم لأن تلك الصوره الخياليه تنزلت من الألواح العاليه و ظل لما فيها كالصور فى الرؤيا الصادقه الحاصله من مشاهده النفس ما فى تلك الألواح و لكن مع اللتيا و التى مخطىء قاصر لأن- القوى الباطنه كمرايا متعاكسه فإذا تمثل الخيال بالصوره انطبع الحس المشترك أيضا بها- لأنه كمرآه ذات وجهين أحدهما إلى الخارج ينطبع فيه صور المحسوسات التى تأدت إليه من المشاعر الظاهره و الآخر إلى الداخل يتلقى به ما يؤدى إليه من الألواح العاليه- أو من الخيال مما ركبته المتخيله. فإذا علمت أن الصوره تساق من العوالم الباطنه إلى خياله المنور و من خياله إلى حسه المشترك و منه إلى مشاعره فكيف لا يكون مشاهدا مع أنه كما أن عقله فوق العقول كذلك حسه فوق الحواس فى شده النوريه و التمثيل، س قده

الباطن و لا قدم له فی أسرار الوحی و الکتاب کبعض أتباع المشائین معاذ الله عن هذه العقیده الناشئه عن الجهل بکیفیه الإنزال و التنزیل و تحقیق هذا المقام علی بسطه اللائق- و تفسیره الموافق مما سیجی ء موعد ذکره فی باب النبوات و لکن نزیدک لمعه أخری

إناره قلبیه و إشاره نوریه

علیک أن تعلم یا حبیبی أن للملائکه ذوات حقیقیه و لها ذوات إضافیه مضافه إلی ما دونها إضافه النفس إلی البدن لا هذا البدن المرکب المستحیل المتجدد الذی لا- یبقی زمانین کما علمت فی مباحث الطبیعه بل کل بدن یضاف إلیه شی ء من الذوات الملکیه- فإنما هو کالبدن المحشور فی النشأه الآخره أما ذواتها الحقیقیه فإنما هی أمریه قضائیه قولیه و أما ذواتها الإضافیه فإنما هی خلقیه قدریه تنشأ منها الملائکه اللوحیه(۱) و أعظمهم إسرافیل صاحب الصور الشاخص و سیأتی الإشاره إلی حقیقه صوره فی مباحث المعاد و حشر الأجساد فهذه الملائکه اللوحیه یأخذون الکلام الإلهی و العلوم اللدنیه من الملائکه القلمیه و یثبتونها فی صحائف ألواحهم القدریه الکتابیه و إنما کان یلاقی النبی ص فی معراجه الصف الأول من الملائکه و یشاهد روح القدس فی الیقظه فإذا اتصلت الروح النبویه بعالمهم عالم الوحی الربانی کأن یسمع کلام الله و هو إعلام الحقائق بالمکالمه الحقیقیه و هی الإفاضه و الاستفاضه فی مقام قاب قوسین أو أدنی و هو مقام

۱- أی تستقیم منها هؤلاء و ظنی أن النسخه کانت بدل تنشأ منها کتابیه بعد قدریه فی مقابله قولیه و بعده هی الملائکه اللوحیه، س قده

القرب و مقعد الصدق و معدن الوحى و الإلهام و هو الكلام الحقيقى كما مر و كذلك إذا عاشر النبى ص الملائكه الأعلين يسمع صريف أقلامهم و إلقاء كلامهم و كلامهم كلام الله النازل فى محال معرفتهم و هى ذواتهم و عقولهم لكونهم فى مقام القرب و قد حكى النبى ص عن نفسه كما روى ليله المعراج أنه بلغ إلى مقام كان يسمع فيه صريف أقلام الملائكه ثم إذا نزل إلى ساحه الملكوت السماوى يتمثل له صوره ما عقلها و شاهدها فى لوح نفسه الواقعه فى عالم الألواح القدريه السماويه ثم يتعدى منه الأثر إلى الظاهر- و حينئذ يقع للحواس شبه دهش و نوم لما علمت من أن الروح القدسيه لضبطها الجانبين- تستعمل المشاعر الحسيه لكن لا- فى الأعراض الحيوانيه بل فى سبيل سلوك الرب سبحانه- فهى تشايعها فى سبيل معرفه الله و طاعته لا جرم إذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجى- سواء كان الخطاب بلا واسطه أو بواسطه الملك و اطلع على الغيب فانطبع فى فص نفسه النبويه نقش الملكوت و صوره الجبروت فكان يتشبح له مثال من الوحى و حامله إلى الحس الباطن فينجذب قوه الحس الظاهر إلى فوق و يتمثل لها صوره غير منفكه عن معناها و روحها الحقيقى لا كصوره الأحلام و الخيالات العاطله عن المعنى فيتمثل لها حقيقه الملك بصورته المحسوسه بحسب ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكه الله على غير صورته التى كانت له فى عالم الأمر لأن الأمر إذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى على صورته الخلقيه القدريه و يسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا- أو يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى إليه يتصل بالملك أولا بروحه العقلى و يتلقى منه المعارف الإلهيه و يشاهد ببصره العقلى آيات ربه الكبرى و يسمع بسمعه العقلى كلام رب العالمين من الروح الأعظم.

ثم إذا نزل عن هذا المقام الشامخ الإلهى يتمثل له الملك بصوره محسوسه بحسه- ثم ينحدر إلى حسه الظاهر ثم إلى الهواء و هكذا الكلام فى كلامه فيسمع أصواتا و حروفا منظومه مسموعه يختص هو بسماعها دون غيره لأنها نزلت من الغيب إلى الشهاده- و برزت من باطنه إلى ظاهره من غير باعث خارجى فيكون كل من الملك و كلامه و كتابه

يتأدى من غيبه و باطن سره إلى مشاعره و هذه التأديه ليست من قبيل الانتقال و الحركه- للملك(۱) الموحى من موطنه و مقامه إذ كل له مقام معلوم لا يتعداه و لا ينتقل بل مرجع ذلك إلى انبعاث نفس النبى ص من نشأه الغيب إلى نشأه الظهور و لهذا كان يعرض له ص شبه الدهش و الغشى ثم يرى و يسمع ثم يقع منه الإنباء و الإخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب و إنزال الكلام من رب العالمين.

و اعلم مما ذكر وجه ما قيل(۲) إن الروح القدسيه تخاطب الملائكه فى اليقظه- و الروح النبويه تعاشرهم فى النوم و لكن يجب أن يعلم الفرق بين نوم الأنبياء ع و نوم غيرهم كما أن الفرق ثابت بين يقظتيهما فإن نومهم كيقظه الناس و لذا

قال ص: تنام عينى و لا ينام قلبى

و قال على ع: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا

و لعلك بما ذكرناه تستطع أن تذعن بأن كل ما كان يراه و يشاهده الروح النبويه فى عالم الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام و المتكلم و الكتابه و الكاتب فهذا أمر مضبوط واجب الوقوع و ليس باتفاقى فتدبر.

و لأجل ذلك وقع فى كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب و الآيات مشفوعا- بذكر خلق السماوات و الأرض و ما فيهما كما فى قوله تعالى فى سوره آل عمران

۱- و إن كان له أيضا وجه فإن كون حقيقه الملك فى ذلك المقام الشامخ كون رقيقته هناك و هذا معنى صعوده و إن لم يكن انتقال و كون رقيقته متمثله للنبى فى عالم الكون الصورى المحض حتى صارت مشاهده له كون حقيقته هاهنا و هذا معنى نزوله قال تعالى- تَنَزَّلُ الْمَلائِكَهُ وَ الرُّوحُ و قال يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَ و مثلهما كثير، س قده

۲- فإن معنى مخاطبه الروح القدسيه فى اليقظه أن قوى روح الولى أو من دونه لا تشايع روحه لعدم قوه ذلك الروح بمرتبه قوه روح النبى فقواه مستيقظه بشواغل الحس- لا يقدر روحه على نزعها نزعا تاما مثل ما يكون للنبى و معنى معاشره روح النبى ص إياهم فى النوم أى شبه الدهش المذكور مشايعه قواه لروحه بحيث رأت ما رأى فى عين كونه يقظان بهذا العالم الطبيعى أيضا فيرى بحسه صوره الملك و صوته على وجه يعرف أنه ملك كما هو من خواص النبوه، س قده

إِنَّ اللَّهَ لا يَخْفى عَلَيْهِ شَيْ ءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ و قوله تعالى فيها تِلْكَ آياتُ اللَّهِ نَتْلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعالَمِينَ- وَ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ و قوله تعالى فيها إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ و قوله تعالى فى الأنعام- وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّماواتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ وَ يَعْلَمُ ما تَكْسِبُونَ وَ ما تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آياتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كانُوا عَنْها مُعْرِضِينَ و قوله تعالى فى هود كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ إلى قوله كُلٌّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ و قوله تعالى فى الرعد تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ وَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ و قوله تعالى فى سوره إبراهيم الر كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ- مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلى صِراطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ و قوله تعالى فى يونس الر تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْحَكِيمِ إلى قوله إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ و قال إِنَّ فِي اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ و فى سوره يوسف وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ و قوله طه ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشى تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّماواتِ الْعُلَى و قوله حم عسق كَذلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ و قوله فى الزخرف حم وَ الْكِتابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ إلى قوله وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ و قوله فى الدخان حم وَ الْكِتابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةٍ مُبارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ إلى قوله رَبِّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ و قوله فى الجاثيه

تَنْزِيلُ الْكِتابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ إِنَّ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ ما يَبُثُّ مِنْ دابَّةٍ آياتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ آياتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ تِلْكَ آياتُ اللَّهِ نَتْلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِ إلى قوله فَبَشِّرْهُ بِعَذابٍ أَلِيمٍ و قوله وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ و هذا التسخير تسخير ذاتى إنما وقع للإنسان الكامل عند اتصاله بعالم الأمر المحيط بالكل و قوله فى الأحقاف تَنْزِيلُ الْكِتابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُسَمًّى و قوله فى الجمعه يُسَبِّحُ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ إلى قوله لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ إلى غير ذلك من مواضع القرآن و السر فى ذلك(۱) أن القرآن و الآيات المنزله هى بعينها آيات كلاميه عقليه فى مقام و كتب لوحيه فى مقام و أكوان خلقيه فى مقام و ألفاظ مسموعه بهذه الأسماع الحسيه أو نقوش مكتوبه مبصره فى المصاحف بهذه الأبصار الحسيه فالحقيقه واحده و المجالى متعدده و المشاهد مختلفه و المواطن كثيره

الفصل (۸) فى كشف النقاب عن وجه الكتاب و رفع الحجاب عن سر الكلام و روحه لأولى الألباب

اعلم أيها المسكين أن هذا القرآن أنزل من الحق إلى الخلق مع ألف حجاب لأجل

۱- و السر فيه أن الوجود الكتبى و اللفظى و الذهنى و العينى سواء كان حقيقه أو رقيقه- جميعها ظهورات بشى ء واحد و الماهيه فى ذوى الماهيه محفوظه و للوجودات أصل محفوظ و ليس فيها تفاوت إلا بالشده و الضعف و الظل ليس مباينا لذى الظل و لا الاسم بما هو عنوان مباينا للمسمى و الرقيقه حكايه للحقيقه و بالعكس و إن كانت الحكايتان بالتفاوت تفاوت الحاكيين و بالجمله القرآن ثلاثه تدوينى هو ما بين الدفتين و تكوينى و هو إما آفاقى- و إما أنفسى فمن قرأ أى واحد من الثلاثه على وجهه كان كمن قرأ الباقيين، س قده

ضعفاء عيون القلوب و أخافيش أبصار البصائر فلو فرض أن باء بسم الله مع عظمته التى كانت له فى اللوح نزل إلى العرش لـذاب و اضـمحل الكرسى فكيف إلى السماء الدنيا- و فى قوله(۱) لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ إشـاره إلى هـذا المعنى قال بعض أئمه الكشف الروحى فى هـذا المعنى كل حرف فى اللوح- أعظم من جبل قاف و هـذا اللوح هو اللوح المشار إليه بقوله بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ و هـذا القاف رمز إلى قوله ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ فإن القرآن و إن كان حقيقه واحـده لكنه ذو مراتب(۲) و مواطن كثيره فى النزول و أسـاميه بحسـبها مختلفه و له بحسب كـل موطن و مقـام اسـم خاص ففى موطن يسـمى بالمجيد بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ و فى مقام اسـمه عزيز وَ إِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ و فى آخر اسـمه على حكيم وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ و فى آخر كريم إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ و فى آخر مبين وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ و فى آخر حكيم يس وَ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ و له ألف ألف من الأسامى لا يمكن سماعها بالأذان الظاهره و لو كنت ذا سـمع باطنى فى عالم العشق الحقيقى و الجذبه الباطنيه و المحبه الإلهيه لكنت ممن يسـمع أسـماءه و يشاهد أطواره.

و اعلم أن اختلاف صور الموجودات و تباين صفاتها و تضاد أحوالها شواهد عظيمه

۱- بنا على تفسير ق بالجبل المحيط بالدنيا و هو عالم المثال المنشـعب إلى هور قليا و جابلغا و جابرصا و أما إذا فسر بالقدره أو بالقلب فلا إذ لا أعظم من القلب كما فى الحديث القدسـى : لا يسـعنى أرضـى و لا سـمائى و لكن يسعنى قلب عبدى المؤمن و كـذا إذا فسر بالجبـل و لكن أومى به إلى الوجود المقـدس الختمى ص كمـا قال ابن عباس القاف جبل بمكه فأشار إلى وجوده ص فإنه باعتبار عظمته عند الله و جلاله منزلته لديه و اسـتقامته فى سبيله و قيامه بين يديه و توسط فيما بين شـرق الوحده و غرب الكثره جبل شامخ، س قده

۲- هذا جار فى كل من القرآن التدوينى و التكوينى و الآفاقى و الأنفسى فكل بكل اعتبار مسمى باسم جليل، س قده

لمعرفه بطون القرآن و أنوار جماله و أضواء آياته و أسرار كلماته و لتعلم أسماء الله الحسنى و صفاته العليا لما مرت الإشاره إليه من أن الكتاب الفعلى الكونى بإزاء الكلام القولى العقلى و هو بإزاء الأسماء و الصفات الإلهيه لكن هناك على وجه الوحده و الإجمال و هاهنا على وجه الكثره و التفصيل كما قال كَذلِكَ نُفَصِّلُ الْآياتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ و قوله كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ و كما أن صور الكائنات من الأرض و السماوات و ما بينهما و هى عالم الخلق تفصيل لما فى عالم العقل و هو عالم الأمر فكذلك جميع ما فى العالمين الأمر و الخلق كتاب تفصيلى لما فى العالم الإلهى- من الأسماء و الصفات قال الله تعالى وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ ففى هذه الآيه أوجب الله تعالى على الإنسان علم الحكمه و التوحيد- و معرفه الأمر و الخلق و معرفه الآفاق و الأنفس لأن علم الأسماء و هى أرباب صور الأنواع و الدعوه لا يحصل إلا بالتدبر فى المصنوعات و التأمل فى المربوبات من كل ما فى الأرض و السماوات و لأجل ذلك وقع الأمر بالتدبر و التفكر فيها و فى أحوالها فى كثير من الآيات.

و سبيل هذا الباب من المعرفه مما سلكه العرفاء المحققون و العلماء الإلهيون- و هم القائلون بأن هذه الصور المتنوعه المتخالفه صور أسماء الله تعالى و ظلال و مثل لها- و مظاهر و مجال لما فى العالم الإلهى و الصقع الربوبى و ذلك لأن كلما يوجد فى عالم من العوالم ففى العالم الأعلى الإلهى الأسمائى يوجد منه ما هو أعلى و أشرف و على وجه أبسط- و أقدس وَ ما عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقى*

الفصل (۹) فى تحقيق كلام أمير المؤمنين و إمام الموحدين على ع

كما ورد:

أن جميع القرآن فى باء بسم الله و أنا نقطه تحت الباء

اعلم هداك الله يا حبيبى أن من جمله المقامات التى حصلت للسالكين السائرين- إلى الله تعالى و ملكوته بقدم العبوديه و اليقين أنهم يرون بالمشاهده العيانيه كل القرآن- بل جميع الصحف المنزله فى نقطه تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات

فی تلک النقطه الواحده(۱) و قد بینا فی هذه الأسفار و فی غیرها بالبرهان الحکمی أن بسیط الحقیقه کل الأشیاء و قال معلم حکمه المشائین و مقدمهم فی المیم العاشر من کتابه المعروف بأثولوجیا الواحد المحض هو عله الأشیاء کلها و لیس کشی ء من الأشیاء بل هو بدء الأشیاء و لیس هو الأشیاء بل الأشیاء کلها فیه و قد صرح بهذا فی غیر موضع من مواضع کتابه.

و نحن نمثل لک فی هذا المعنی مثالا- من المحسوس یقربک إلی فهمه من وجه فإنک إذا قلت لله ما فی السموات و ما فی الأرض فقد جمعت جمیع الموجودات فی کلمه واحده و إذا حاولت ذکرها بالتفصیل لافتقرت إلی مجلدات کثیره ثم قس علی نسبه اللفظ إلی اللفظ نسبه المعنی إلی المعنی علی أن فسحه عالم المعانی و التفاوت بین أقسامها و أفرادها لا یقاس بفسحه عالم الألفاظ و التفاوت فیها.

و لو اتفق لأحد أن یخرج من هذا الوجود المجازی الحسی إلی أن التحق بالوجود العقلی و اتصل بدائره الملکوت السبحانی حتی یشاهد معنی(۲) و الله بِکُلِّ شَیْ ءٍ مُحِیطٌ و یری ذاته محاطا بها مقهوره تحت کبریائه فحینئذ یشاهد وجوده تحت نقطه باء السببیه لمسبب الأسباب و یعاین عند ذلک تلک الباء التی فی بسم الله حیثما تجلت له عظمتها و جلاله قدرها و رفعه سر معناها هیهات نحن و أمثالنا لا نشاهد من القرآن إلا سوادا لکوننا فی عالم الظلمه و السواد و ما حدث فیه من مد هذا المداد- أعنی ماده الأبعاد و الأجساد و هیولی الأضداد و الأعداد و المدرک لا یدرک شیئا إلا بما فی قوه إدراکه و قوه إدراکه دائما یکون من جنس مدرکاته بل هی عینها کما ذهبنا إلیه فالحس لا ینال إلا المحسوس و لا الخیال إلا المتخیل و لا العقل إلا المعقول- فلا یدرک النور إلا بالنور وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ.

۱- أی الموجودات العینیه أیضا فی النقطه الکتبیه و ذلک إذا أخذت النقطه الکتبیه رقیقه للنقطه الحقیقیه و ظهورا منها فی عالم الوجود الکتبی، س قده

۲- بأن یمتثل قولهم اقرأ و ارقأ و یصل من ظاهره إلی باطنه و من باطنه إلی مطلعه- و یترقی من مقام التعلق إلی مقام التخلق و منه إلی مقام التحقق س قده

فنحن بسواد هذا العين لا نشاهد إلا سواد أرقام الكلام و مداد نقوش الكتاب فإذا خرجنا من هذا الوجود المجازى و القريه الظالم أهلها مهاجرا إلى الله و رسوله فى قطع المنازل التى بيننا و بين المطلب و أدركنا الموت عن هـذه النشـئات و الأطوار التى بعضـها صور حسـيه أو خيـاليه أو وهميه أو عقليه و قطعنا النظر عن الجميع و محونا بوجودنا فى وجود كلام الله ثم أحيانا الله بعـد موتنا و أخرجنـا من المحو إلى الصـحو و من الفنـاء إلى البقـاء و من الموت إلى الحيـاه حيـاه ثـابته باقيه ببقاء الله فما نرى بعـد ذلك من القرآن سوادا أصـلا إلاـ البياض الخالص و النور الصـرف الـذى لا يشوبه ظلمه و اليقين المحض- الـذى لا يعتريه شك و تحققنا بقوله تعالى وَ لكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا و بقوله وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً.

و عنـد ذلك نقرأ الآيات من نسـخه الأصل و هو الإمام المبين و الذكر الحكيم- و من عنده علم الكتاب و هو أمير المؤمنين على ع لقوله تعالى وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ و لهذا نطق بما نطق من قوله

: أنا نقطه تحت الباء

و قوله مشيرا إلى صدره الشريف

: إن هاهنا لعلوما جمه لو وجدت لها حمله

و لعل الكلام فى الكلام قد خرج عن طور الأوهام و تعدى عن أسلوب المباحثه و التعليم لكن المثل سائر أن الكلام يجر الكلام و ليعـذرنى إخوان الحقيقه إن عشق الحبيب يجرنى على عـد أوصـاف كماله- و نعوت جماله و عـد شـمائله فى ذاته و صـفاته و كلامه و كتابه و رسوله و أمره و نهيه و سائر أفعاله كما نحن بصدده إن شاء الله و لنرجع إلى ما كنا فيه

الفصل (۱۰) فى بيان الفرق بين كتابه المخلوق و كتابه الخالق

هـذا أيضـا علم ذوقى لا يـذعنه إلا صاحب بصـيره قلبيه يعرف الفرق بين صوره محسوسه يكون مبـدؤها من خارج الحس و بين صوره محسوسه يكون مبـدؤها من داخـل الحس مع أن كلاـ منهما محسوس بهـذه الحواس الظاهره و الحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن و قوه بروزه إلى الظاهر كما قال تعالى

وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرى أن يرى المحسوس بغير الحس محسوسا بعين الخيال- فيرى الغيب شهاده فى حقه و هذا مما تواتر نقله و تكاثر وقوعه و مما اتفقت روايته من هذه الآيه

أن رسول الله ص: خرج يوما و بيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فسأل أصحابه أ تدرون ما هذان الكتابان فأخبرهم بأن فى الكتاب الذى بيده اليمنى أسماء أهل الجنه و أسماء آبائهم و قبائلهم و عشائرهم من أول من خلقه الله إلى يوم القيامه و فى الكتاب الآخر الذى بيده اليسرى أسماء أهل النار و أسماء آبائهم و قبائلهم و عشائرهم من أول من خلقه الله إلى يوم القيامه الحديث

. فمن هاهنا مع ما تقدم من كيفيه نزول الوحى و الكتاب على الأنبياء ع يعلم الفرق بين كتابه الله و كتابه المخلوق إذ لو حاول المخلوق أن يكتب هذه الأسماء على ما هى عليه فى ذينك الكتابين لم يقدر عليها و لا يمكن أيضا إذ ما قام بذلك و لم يف به كل ورق فى العالم و من هذا القبيل كتاب الجفر و الجامعه الموجود عند الأئمه الطاهرين من أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين قد ورثه خلف عن سلف إلى زمان ظهور المهدى ع و ذلك لأن فيه كل حلال و حرام و كل شى ء يحدث إلى يوم القيامه و كلما يحتاج إليه الإنسان حتى الأرش فى الخدش.

و مما حكى أيضا فى هذا الباب عن بعض البله من أهل الحاج أنه لقى رجلا- و هو يطوف طواف الوداع فأخذ ذلك الرجل يمازح هذا الأبله هل أخذت براءتك من النار- فقال الأبله و هل أخذ الناس ذلك قال له نعم فبكى ذلك الأبله و دخل الحجر و تعلق بأستار الكعبه و جعل يبكى و يطلب من الله أن يعطيه كتابه عتقه من النار فجعل الناس و أصحابه يلومونه و يعرفونه أن فلانا مزح معك و هو لا- يصدقهم و كان مستمرا على حاله فبينا هو كذلك إذ سقطت عليه ورقه من الجو من جهه الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها و أوقف الناس عليها و كان من آيه ذلك الكتاب أنه يقرأ فى كل ناحيه على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقه انقلبت الكتابه لانقلابها فعلم الناس أنه آيه من عند الله و الحكايات و الآثار فى هذا الباب كثيره ذكرها يؤدى إلى الإطناب.

فإن قلت لو كان الفرق بين كتابه الخالق و كتابه المخلوق ما أشرت إليه آنفا من

أن الأولى مما يبرز من جهه الباطن و الغيب إلى جهه الظاهر و الشهاده فيدرك بين الخيال أولا- ثم بعين الحس تبعا بخلاف الثانيه فإن الأمر فيها على عكس ذلك من حيث إنها تدرك أولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب أن يختص بمشاهده كتابه الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخره دون غيره من أفراد الناس و أهل الحجاب.

قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعيه من جهه تأثير نفسه فيهم و سرايه حاله منه إليهم لأسباب خفيه لا يطلع على تفاصيلها و لا يبعد أن يكون اهتمام نفوس الحاضرين- من جهه استغراقهم في تلك الساعه في التعجب عن حاله و التفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهره عن استعمال النفس إياها في المحسوسات الخارجه و رجوعها إلى جانب الباطن و معدن التخيل و عالم الغيب

الفصل (۱۱) في تحقيق قول النبي ص إن للقرآن ظهرا و بطنا و حدا و مطلعا

اشاره

(۱) اعلم أن القرآن كالإنسان ينقسم إلى سر و علن و لكل منهما أيضا ظهر و بطن- و لبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله و لا يعلم تأويله إلا الله و قد ورد أيضا في الحديث

: أن للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا إلى سبعه أبطن

و هو كمراتب باطن الإنسان- من الطبع و النفس و الصدر(۲) و القلب و العقل و الروح و السر و الخفي أما ظاهر علته

۱- المطلع في اصطلاح العرفاء هو مقام شهود المتكلم عند تلاوه آياته متجليا بالصفه التي هي مصدر تلك الآيه كما قال مولانا الصادق ع: لقد تجلى الله لعباده في كلامه و لكن لا يبصرون و كان ذات يوم في الصلاه فخر مغشيا عليه فسئل عن ذلك فقال : ما زلت أكرر آيه حتى سمعت من قائلها و قد ينقل الحديث هكذا : ما من آيه إلا و لها ظهر و بطن- و لكل حرف حد و لكل حد مطلع و لعله قدس سره نقل بالمعنى، س قده

۲- و لعل الصدر و هو مقام الخيال كما مر زياده من النساخ و إلا لكانت المراتب ثمانيه و قد يزداد في آخر المراتب الأخفى فليسقط العقل أو الطبع و هو الأنسب هنا- لقوله كمراتب باطن الإنسان فإن الطبع ظاهره. و بالجمله هذه اصطلاح العرفاء و الحكيم يطلق النفس الناطقه على الجميع أو الأكثر- و هم استغنوا عن البيان بالعيان كما هو ديدن أكثرهم في أكثر المواضع و قد يبينون بقدر ما يسع المقام و قد نقلنا اصطلاحهم في أول تعاليقنا على السفر الأول، س قده

فهو المصحف المحسوس الملموس و الرقم المنقوش الممسوس و أما باطن علته فهو ما يدركه الحس الباطن و يستثبته القراء و المجودون فی خزانه مدركاتهم و مخزوناتهم- كالخيال و نحوه و الحس الباطن لا- يدرك المعنی صرفا بل خلطا مع غواش جسمانيه و عوارض مقداريه إلا- أنه يستثبته بعد زوال ماده المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه كل إنسان بشری و أما باطنه و سره فهما مرتبتان أخراويتان و لكل منهما مراتب و درجات و منازل و مقامات.

فالأولی منهما مما يدركه الإنسان المتمكن من تصور المعانی بحدودها و حقائقها- منفوضه عنها اللواحق الغريبه و الآثار الخارجيه الماديه مأخوذا كل منهما من المبادی العقليه من حيث يشترك فيه الكثره و يجتمع عنده الأعداد فی الوحده و يزول عنه التعاند و التضاد و يتصالح فيه الآحاد بل الأضداد لا كحالها فی عالم المواد و الأجساد و مثل هذا المعنی المشترك فيه لا يدركه الروح الإنسانی ما لم يتجرد عن مقام الخلق إلی مقام الأمر- و لم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن و حواسه إذ ليس من شأن المغمور فی الماده أن يكون عاقلا لشی ء كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس أن يكون معقولا.

علی أنك قد علمت أن كل مرتبه من الإدراك سواء كان إحساسا أو تخيلا أو توهما أو تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد و أن مدار المدركيه و المدركيه علی نحو من التجرد عن الماده و الهجره عن الدنيا و أن درجات التجرد و المفارقه متفاوته جدا فكذا درجات الوصول إلی درك حقائق الأشياء و القرب من عالم الإلهيه و الأخذ منه تعالی.

فالروح الإنسانيه تاره تتلقی إدراك الأشياء من عالم الحس و ذلك عند نزوله فی مرتبه بدنه و حواسه و تاره تتلقی من عالم التخيل و التمثل الجزئی و تاره تتلقی المعارف العقليه بجوهرها العقلی الذی هو من حيز عالم الأمر و تاره تأخذ المعارف

الإلهيه من الله بلا- حجاب من عقل أو حس فإن تصرف الحس و ما يجرى مجراه لما كان فيما هو من عالم الخلق و التقدير و تصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الأمر و التدبير فالذى يكون فوق الخلق و الأمر جميعا فهو محتجب عن الحس و العقل جميعا فلا يدرك نور الحق إلا بنور الحق و لا ينال إلا بقوه من له الأمر و الخلق كما ورد

عن أبى عبد الله ع- قال قال أمير المؤمنين ع: اعرفوا الله بالله

(۱)

و الرسول بالرساله

(۲)

و أولى الأمر بالأمر بالمعروف

(۳) الحديث.

و للدلاله على تفاوت المقامات قال تعالى فى صفه القرآن إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ فذكر له أوصافا متعدده- بحسب درجاته و مقاماته أولها و أعلاها الكرامه عند الله و أدناها التنزل إلى هذا العالم من عند رب العالمين و لا- شك أن كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول إلى عالم الأمر و هو اللوح المحفوظ و قبل نزوله إلى عالم السماء الدنيا و هو لوح المحو و الإثبات- و نزوله إلى عالم الخلق و التقدير له مقام شامخ إلهى و مرتبه رفيعه لا يعلم إلا الله و لا يدركه أحد من الأنبياء ع إلا فى مقام الأحديه عند انسلاخه عن القيود الإمكانيه و تجرده عن الكونين و خروجه عن النشأتين و تجاوزه عن العالمين الخلق و الأمر و بلوغه

۱- أى اعرفوا الله بنور وارد من عنده على قلوبكم و تقربوا إليه حتى يصدق فى حقكم قوله الحق: بى يبصر و بى يسمع ، س قده

۲- أى بنبوه التعريف الحاصله فيكم فإن النبوه قسمان نبوه التحريف و نبوه التشريع و الأولى هى الإنباء عن معرفه الذات و الصفات و الأسماء و الثانيه جميع ذلك مع تبليغ الأحكام و التأديب بالأخلاق و القيام بالسياسه و قد يخص هذه بالرساله و لو كان كذلك لكان المراد الوراثه عن الرسول المتحققه فى الكمل حتى أن الفقهاء مظاهره و قد ورد : أن من حفظ القرآن فقد أدرجت النبوه بين جنبيه بل قد روى : أن لله عبادا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون و أنه ص قال: إن فى أمتى محدثين مكلمين ، س قده

۳- أى بصيرورتكم من الولاه لا- العارفين بمعنى العالمين بالحقائق فقط بل المقتدرين المتصرفين أيضا ذوى الأوامر التكوينيه التسخيريه، س قده

قاب قوسين أو أدنى كما أخبر خير الأنبياء و أفضل البشر ص عن حاله

: لی مع الله وقت- لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل

و للإشاره إلى هذا المقام قوله تعالى وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ و قوله تعالى لا- يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ الْغَيْبَ- إِلَّا اللَّهُ و قوله أَ فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ فَهُوَ عَلى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ و فى الحديث

: إن من العلم كهيئه المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله

و للإشاره إلى مقام القلب المعنوى و الحس الباطنى وقع قوله إِنَّ فِي ذلِكَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ و قوله حكايه عن الكفار الجاحدين لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا فِي أَصْحابِ السَّعِيرِ و للإشاره إلى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ و للإشاره إلى تفاوت مقامات العلماء فى درجات علمهم قال نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ و قوله تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ و قوله فى حق الملائكه وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ

تذكره تمثيليه

و بالجمله إن للقرآن درجات و منازل كما للإنسان و أدنى مراتب القرآن و هو ما فى الجلد و الغلاف كأدنى مراتب الإنسان و هو ما فى الإهاب و البشره- و للقرآن فى كل مرتبه و مقام حمله يحفظونه و يكتبونه و لا يمسونه إلا بشرط طهارتهم عن حدثهم أو عن حدوثهم و نزاهتهم و انسلاخهم عن مكانهم أو عن إمكانهم(۱) و القشر من الإنسان لا يدرك إلا القشور من القرآن و الإنسان القشرى من الظاهريه- لا يدرك إلا المفهومات القشريه و النكات البيانيه و الأحكام العمليه و السياسات الشرعيه

۱- أى لا يلتفتون لفت ماهياتهم و إمكانهم كالعقول النوريه و الملائكه المهيمه- المختفى إمكانهم تحت سطوع وجوب الأزل و مثلها العقول الصاعده الفانيه ذواتهم فى ذاته- فإن كل إنسان إلى الإمكان أميل و أحكام الكثره عليه أغلب كان من الكفار ظاهرا أو باطنا- و كل إنسان كان إلى الوجود أميل و أحكام الوحده عليه أوفر كان من السابقين المقربين كالأنبياء و الأولياء و كل إنسان تساوى فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين، س قده

و أما روح القرآن و سره و لبه فلا يدركه إلا أولوا الألباب و ذو البصائر إذ حقيقه الحكمه لا تنال إلا بموهبه الله و لا يبلغ الإنسان إلى مرتبه يسمى حكيما إلا بأن يفيض الله عليه من حكمته حكمه و من لدنه علما لأن العلم و الحكمه من صفاته الكماليه و العليم الحكيم من أسماء الله الحسنى و لا بد فى من له نصيب منهما أن يكون ذلك بمجرد موهبه الله إياه له و لذلك قال سبحانه بعد قوله وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ الآيه ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ و سمى الحكمه خيرا كثيرا و قال وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَ ما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ

الفصل (۱۲) فى توضيح ما ذكرناه و تبيين ما أجملناه من كون معرفه لب الكتاب مختصه بأهل الله من ذوى البصائر و الألباب

اشاره

اعلموا أيها الإخوان السالكون المعتنون بأمر الدين و فهم غرائب الكلام المبين- أن فهم غرائبه و رموزه و عجائبه مما لم يتيسر لأحد من الناس و إن كان من الأكياس إلا لمن دارس علم اليقين و تعلم فى مدارس آل ياسين و مكتب أهل التقديس و أهل الذكر الحكيم- و قراءه الآيات من أرقام اللوح العظيم و نسخه الأصل الكريم الذى هو الإمام المبين و كان معلمه عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً و مؤدبه

: أدبنى ربى فأحسن تأديبى

و كان كاتب لوحه بالقلم و مصور صحيفه نفسه بصوره العلم و الحكم هو رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ فالله سبحانه معلمه لا سبب آخر من الأسباب كفكر أو تقليد أو قياس أو روايه أو سماع بل بأن يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم أو يسمع بسماع باطنى فى عالم الغيب من عند مُطاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ.

رمز قرآنى و تلويح كلامى

إن أول ما ينكشف لأولاد روح القدس فى مكتب التقديس معنى اللوح و القلم و الكتابه و الرقم و معنى الم* و طه و يس وَ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ و معنى ص وَ الْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ

و ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ و ن وَ الْقَلَمِ وَ ما يَسْطُرُونَ و معنى الحروف الجمل و هى الحروف المقطعه القرآنيه و الكلمات التامات المفرده و بعدها الكلمات المركبه الفرقانيه فإن العنايه الربانيه لما تعلقت بتربيه أطفال الأرواح العاليه أفاد لهم رزقهم من ألبان ضروع الملكوت و الجنان و أذاق لهم من لطائف الرحمه و الرضوان أغذيه لطيفه روحانيه فى كسوه الحروف المفرده على طريقه الرمز و الإشاره إلى مقاصد أهل البشاره لئلا يطلع عليها الأغيار(۱) و من لم يكن لهم أهليه الوصول إلى عالم الأسرار و معدن الأنوار فكتب الله أولا فى ألواح أرواحهم حروفا مجمله و مقطعات مفرده لعلهم يذكرون- و بصنائع آبائهم يصنعون و على مثل كتابتهم يكتبون و إلى منازلهم و مقاماتهم يرتقون- و بآيات الله يهتدون و إلى ربهم يرجعون لقد كنا(۲) حروفا عاليات نزلنا(۳) فى سطور(۴) سافلات.

۱- و نعم ما قيل بين المحبين سر ليس يفشيه قول و لا قلم للخلق يحكيه ،

۲- هو الكينونه السابقه لنا فى عالم العقول و الحرفيه باعتبار عدم استقلال العقول فى الوجود و أنها لا نفسيه لها بل لها الوجود الرابط المحض إذ لا ماده لها و لو بمعنى المتعلق- بل لا ماهيه لها عند المحققين و لذا كانت من صقع الربوبيه موجوده بوجود الله باقيه ببقائه، س قده

۳- هو الكينونه اللاحقه النفسيه، س قده

۴- أى قد ورد شبهها فى الطول و الاستقامه بالسطور و نظير هذا ۴۱ قول ابن العربى كنا حروفا عاليات لم نقل متعلقات فى ذرى أعلى القلا- و قول أمير المؤمنين على ع لأبى الأسود الدئلى: الكلمه اسم و فعل و حرف يشير إلى هذا فإن كلامه سبحانه فعله كما فى نهج البلاغه فالمراد بالكلمه كلمه كن- أى الوجود المنبسط المقسم للحروف العاليه العقليه و للأسماء و هى الجواهر الجسمانيه الثابته و للأفعال المقترنه بالزمان و هى الموجودات العرضيه السياله و على مذهب المصنف قدس سره من إثبات الحركه الجوهريه فى الطبائع و الأجسام فهى أيضا من الأفعال المقترنه بالزمان و الأسماء هى النفوس من حيث كونها برازخ بين العقول الساكنه و الطبائع السياله، س قده

و هـذه الحروف المقطعه يسـمى فى عالم السر و الخفى بالحروف المجمله و حروف الجمل- و فى ذلك العالم تصـير الحروف المتصله(۱) منفصله و يصير المنفصلات مجمله متصله لأنه فى يوم الفصل و التميز ليميز الله الخبيث من الطيب و يوم الجمع أيضا بوجه لقوله تعـالى- هـذا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْناكُمْ وَ الْأَوَّلِينَ و قوله لِيَوْمٍ لا رَيْبَ فِيهِ* فأهل الـدنيا لكونهم فى مقام التفرقه المعنويه و الجمعيه الصوريه الاتصـاليه يرون الحروف المختلفه مجتمعه و المنفصـله متصـله و الحرف الواحـد بـالمعنى حروفـا متعـدده فأول علامه من ارتفع من هـذا المنزل أن ينكشف عليه معرفه الحروف المقطعه(۲) و كيفيه نزولها(۳) فى لوح الكتاب- ثم فى صدور منشـرحه لأولى الألباب كما أشار إليه بقوله وَ لَقَدْ وَصَّلْنا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ هذا لقوم و أشار إلى مقام قوم آخرين بقوله تعالى قَدْ فَصَّلْنَا الْآياتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ و قوله كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ.

فقـد اتضـح لك أيها السالك المسـكين أن أول ما يرتسم فى لوح القارى المبتدى حروف التهجى ليسـتعد بذلك لتلاوه الآيات المكتوبه فى الصحيفه القدسيه و يطيع الله تعالى فى أمره اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ و قوله فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ و عند ذلك يسهل عليه التلاوه و الذكر و يتيسر له القراءه وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ* و حينئذ

۱- أى الأنواع المتخالفه المتراكمه التى كل من مقوله و كل أجنبى عن الآخر- تصـير منفصله ينفض كل عن ذيله غبار الأغيار و تصـير المنفصـلات من أفراد كل نوع متصـله واحـده- و هـذا كما أن عقلك يأخذ صـرف كل حقيقه معرى عن أكسـيه اللواحق الغريبه و هو حينئذ واحد و يميز الكيف و الكم و الوضع و غيرها من المختلطات كلا عن الآخر اقرأ كتابك و ارقأ، س قده

۲- أى العقول التى هى كلام الله تعالى و قوله الحق، س قده

۳- أى كيفيه صـيرورتها نفوسا كليه هى كتاب الله ثم نزولها فى صدور منشـرحه أى كيفيه صـيرورتها مثلا معلقه هى رقائق تلك الحقـائق فى النفوس المنطبعه و الصـدر هو الخيـال و كيفيه النزول أنه تصـير الأـرواح المرسـله أرواحـا مضافه و هى تتمثل صورا بسـيطه كل ذلك بلا تجاف أو المراد بالثلاثه العقل البسيط الإجمالى و العقل التفصيلى النفسانى و الخيال- و بالجمله وصلنا لهم أى العقول للعقول و كتاب فصلت للنفوس أو الخيال، س قده

یتأتی له المحافظه للقرآن و المداومه علی تلاوه آیاته بحفظ الله تعالی قلبه عن وساوس الشیطان کما قال وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ و یکون قلبه عند ذلک فلکا محفوظا عن اختطاف مرده الجن و الشیاطین و سماء مزینه بزینه کواکب آیات الکتاب المبین التی بها رجوم أوهام المعطلین و أغالیط الموسوسین و استراق المنتحلین کما قال وَ حَفِظْناها مِنْ کُلِّ شَیْطانٍ رَجِیمٍ إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ مُبِینٌ

إشعار تنبیهی

و جمله القول أن من لم یظهر علیه سلطان الآخره و لم یقم بعد عن قبر هذه النشأه- لم یطلع علی معانی الکلام و رموز آیات القرآن و حروفه و کلماته و لم یحدث معه حروفه المقطعه و لم یتجل له وجه قائله و مبدئه و عظمه کاتبه و منشیه فانتبه یا مغرور و قم من مرقدک یا محکور حتی تسافر فی سبیل الله مهاجرا إلی الله و رسوله و مشاهده ملکوته الأعلی و استماع آیاته الکبری و لا تجلس مع أهل الغفله و البطاله و ذر الذین اتخذوا دینهم هزوا و اشتغلوا بدنیاهم لهوا و لعبا و غرتهم الحیاه الدنیا ذلک مبلغهم من العلم- و هم الذین ذمهم الله فی مواضع من کتابه و وبخهم بقوله فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا یَکادُونَ یَفْقَهُونَ حَدِیثاً و شکی إلی الله رسوله عنهم بقوله-: یا رَبِّ إِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً رب رجل أدیب أریب عاقل فصیح عارف بعلم اللغه و النحو و البلاغه متکلم قادر علی فن المناظره مع الخصام و الإلزام فی علم الکلام لم یسمع حرفا من حروف القرآن- و لا فهم کلمه واحده من کتاب الله النازل علی عبده و لم یرغب بعد إلی ما هو بالحقیقه علم- و نور و فقه و حکمه لإعراضه عن ذلک بما أکب علیه الجمهور مما یعدونه علما و إیمانا و فقها و إیقانا.

فاخرج أیها الغافل من بیت حجابک و عتبه بابک و اخلع عنک لباس أهل الجاهلیه- و انطلق عن قیودک الرسمیه و رسومک العامیه لتری عجائب قدره الله و عظمته فی إنزال القرآن و تنزیل الکتاب و الفرقان و تری فتح مقالید خزائن السماوات و الأرض بمفاتیح علم الغیب المبری عن وصمه الشک و الریب فإن أدرککک الموت فی الخروج عن بیت

نشأتک الأولی إلی الفطره الثانیه و النشأه الآخره فقد وقع أجرک علی الله بل الله مولاک و هو آجرک و جزاک کما قال وَ مَنْ یَخْرُجْ مِنْ بَیْتِهِ مُهاجِراً إِلَی اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ یُدْرِکْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَی اللَّهِ

الفصل (۱۳) فی نعت القرآن بلسان الرمز و الإشاره

اشاره

الفصل (۱۳) فی نعت القرآن بلسان الرمز و الإشاره(۱) اعلم أیها المتدبر المتأمل أن القرآن إذا کشف نقاب العزه عن وجهه و رفع جلباب العظمه و الکبریاء عن سره یشفی کل علیل داء الجهل و یروی کل غلیل طلب الحیاه و الحقیقه و یداوی کل مریض القلب بعلل الأخلاق الذمیمه و أسقام الجهالات المهلکه- و

عن رسول الله ص: إن القرآن هو الدواء و إن القرآن غنی لا فقر بعده و لا غنی دونه

و القرآن هو حبل الله المتین النازل إلی هذا العالم النجاه المقیدین بسلاسل التعلقات و أغلال الأثقال و الأوزار من حب الأهل و الولد و الجاه و المال و شهوه البطن و الفرج و الذهب و الفضه و الخیل و طول الآمال و هو مع عظمه قدره و مأواه و رفعه سره و معناه مما تلبس بلباس الحروف و الأصوات و اکتسی بکسوه الألفاظ و العبارات رحمه من الله للعباد و شفقه علی خلقه و تأنیسا لهم و تقریبا إلی أفهامهم و مداراه معهم و منازله إلی أذواقهم و إلا فما للتراب و رب الأرباب ففی کل حرف من حروفه ألف رمز و إشاره و غنج و دلال و جلب لقلوب العشاق المشتاقین إلی روح الوصال فوقع النداء من عالم السماء لتخلیص الأسراء من هذا المهوی و سجن الدنیا بقوله وَ ذَکِّرْ فَإِنَّ الذِّکْری تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِینَ.

فبسطت شبکه الحروف و الأصوات مع حبوب المعانی لصید طیور السماوات- و لکل طیر رزق خاص یعرف ذلک مبدع الخلائق و منشیها و معیدها و مبدئها و إنما الغرض الأصلی اصطیاد نوع خاص من الطیور السماویه برزق مخصوص سماوی من

۱- إلی القرآن التکوینی العقلی و النفسی و غیرهما حتی کلام الله الذی فی مرتبه العلم العنائی، س قده

اغتـذی به یفهم منطق الطیر کله و هو المقصود من بسط الشـبکه فی الأرض دون غیره- سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْـذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْـذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ* و کان بعضـهم لقصوره لا یطیق ملاحظه هذا الأمر الذی به قوت القلوب و غذاء الأرواح فألجموا عما لا یطیقون خوض غمرته فـألجموا بلجـام المنع و قیـل لهم اسـکتوا فمـا لهـذا خلقتم لاـ یسـأل عمـا یفعـل و هم یسألون ما للعمیان و ملاحظه حقائق الألوان.

و أمـا من امتلأـت مشـکاه قلبه نـارا مقتبسـا من نور القرآن فـأدرک أسـرار الأمور- و الکلمات و الآیات کما هی فقیل لهم تأدبوا بآداب الله و رسوله و اسـکتوا فسیروا بسیر أضعفکم و لا تکشفوا حجاب الشمس لأبصار الخفافیش فیکون ذلک سبب هلاکهم- و انزلوا إلی السـماء الـدنیا من منتهی علوکم لیـأنس بکم ضـعفاء الأبصار و یقتبسوا من بقایا أنوارکم المشـرقه المشـرقیه من وراء حجب مضروبه بینکم و بینهم و کونوا کما قیل-

شربنا و أهرقنا علی الأرض فضله و للأرض من کأس الکرام نصیب

و لـذلک یوجـد فی القرآن مـا فیه صـلاح کـل أحـد و ما رزق من الأرزاق المعنویه و الصوریه إلا و یوجـد فی الکتاب قسم منه لأهله مَتاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعامِكُمْ* و لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ و کما یوجد فیه من حقائق الحکم و طرائف النعم التی فیها غـذاء للأرواح و القلوب فکـذلک یوجـد فیه العلوم الجزئیه و الأغـذیه و الأدویه الصوریه من القصـص و الأحکام و المواریث و الـدیات و المناکحـات و غیرهـا ممـا ینتفـع به المتوسـطون فی المنـازل و العـوام ففیه الأغـذیه المعنویه و الصوریه معـا و الأقسـام الأـخرویه و الـدنیویه جمیعـا فمـا من شـی ء إلاـ و فیه تبیانه و لو کان من باطنک طریق إلی ملکوت القرآن و باطنه لتعرف کونه تبیانا لکل شی ء.

تنبیه و إشعار

اعلم أن خطابـات القرآن کقـوله یـا أَيُّهَا الْإِنْسانُ* یـا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* ممـا یختص بأحبـاء الله المتـألهین و أولیـائه المقربین لا المبعـدین الممکورین و الجاحـدین المنکرین- إذ لیس لهم نصـیب من رزق معـانی هـذا الکلاـم و الکتـاب إلاـ قشور الألفاظ و المبانی إِنَّهُمْ عَنِ

السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ وَ لَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ لأن العنايه الإلهيه ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان أول هذا الأمر و آخره و أنت أيضا يا حبيبى لو لم تكن مما قضى الله فيك خيرا و لم تكن أهلا لذلك بحسب ما يسر لك هذا الأمر العسير فى التقدير لما وقع منك إلا التقليد كالعميان إن كنت من المسلمين و لم تكن من الجاهدين- و إذا كنت أهلا له و قد أعطاك الله عينا صحيحه غير مكفوفه بحجاب تقليد و لا مئوفه بآفه عصبيه فإذا فتحت عينك أبصرت ما هو بين يديك فلا تحتاج إلى قائد يقودك و أما المقلد فهو كالأعمى فى المشى يحتاج إلى قائد و لكن ليس كل ما يدرك قائدا و يفعله يمكن للمقلد أن يقلده فيه إنما التقليد يجرى فى الأمور الناقصه و الأفعال الدنيه فالأعمى يمكن أن يقاد و لكن إلى حد ما فإذا ضاق الطريق و صار أحد من السيف و أدق من الشعر قدر الطائر على أن يطير عليه و لم يقدر على أن يستجيز وراءه أعمى و كذا إذا دق المجال و لطف لطف الماء مثلا و لم يمكن العبور إلا بالسباحه فقد يقدر الماهر بصنعه السباحه أن يعبر بنفسه و ربما لم يقدر على أن يستجيز وراءه آخر فلو فرض القائد كالطير فى طيرانه- أوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت أو كالسباح الماهر فى سباحه أبحر الحقائق و المعانى فلا يمكن للأعمى تقليد ذلك القائد فى الطيران و لا للزمن المقعد عن أصل السير تقليد هذا فى سير البحر.

فهذه العلوم التى يشتمل عليها كلام الله و كتابه نسبه التدبر فيها على الحقيقه إلى ما يدركه جماهير الناس و فيه مجال أفكارهم كنسبه المشى على المال إلى المشى على وجه الأرض فالمشى على الأرض يمكن أن يتعلم و أما المشى على الماء فضلا عن الطيران فى الهواء- فلا يكتسب بالتقليد أو بالتعلم بل ينال بقوه اليقين و لذلك

: لما قيل للنبى ص إن عيسى ع يقال إنه يمشى على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء

فلأهل القرآن و هم أهل الله خاصه بحمد الله أعين يبصرون بها آيات الله و لهم آذان يسمعون بها كلماته- و قلوب يعقلون بها أسرار حكمته و شريعته و أيد يبطشون بها موائد كرمه و رحمته و أرجل يمشون بها فى دار كرامته و منزل جوده و رأفته

الفصل (۱۴) فی الإشاره إلی نسخ الکتب و محوها و إثباتها

قد ذکر الشیخ المحقق محیی الدین الأعرابی فی الباب السادس عشر ثلاثمائه من کتابه المسمی بالفتوحات المکیه أنه قال ص حکایه عن نفسه علی طریق التمدح- إنه أسری به حتی ظهر لمستوی یسمع فیه صریف الأقلام و هو قوله لِنُرِيَهُ مِنْ آياتِنا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فالضمیر فی أنه هو یعود علی محمد ص فإنه أسری به فرأی الآیات و سمع صریف الأقلام فکان یری الآیات و یسمع منها ما حظه السماع و هو الصوت فإنه عبر عنه بالصریف و الصریف الصوت فدل أنه بقی له من الملکوت فوقه قوه ما لم یصل إلیه بجسمه من حیث هو راء و لکن من حیث هو سمیع(۱) فوصل إلی استماع أصوات الأقلام و هی تجری بما یحدث الله فی العالم من الأحکام و هذه الأقلام رتبتها دون رتبه القلم الأعلی(۲) و دون اللوح المحفوظ فإن الذی کتبه القلم الأعلی لا یتبدل و سمی

۱- حاصل کلامه أن عالم الملکوت عالم تام فیه جمیع ما هو فی هذا العالم من المحسوسات الخمس علی وجه یلیق بالملکوت لکن کل منها یوصل إلیه بمشعر خاص من الخمسه المستنیره بالمشاعر الملکوتیه فبقوته الباصره یری ما لا یری أشخاص الإنسان الطبیعی بما هو طبیعی من المرئیات الملکوتیه و بسمعه یسمع ما لا یسمعون و بذوقه یدرک ما لا یذوقون لقوله : أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی و بشمه ما لا یشمون کقوله : إنی لأجد نفس الرحمن من قبل الیمن و بلمسه ما لا یلمسون کقوله : وجدت برد أنامله بین ثدیی و بالجمله جمیع ما یدرکه النبی أو الولی حاله الانسلاخ ملکوتیه بالمدارک الملکوتیه و کل له شأن یختص به، س قده

۲- لیس المراد بالأقلام العقول التی فی الطبقه المتکافئه التی هی دون القلم الأعلی- الذی هو العقل الکلی سواء أرید بعقل الکل العقل الأول أو جمله العقول الطولیه و العرضیه- و لا المراد بها النفوس الکلیه السماویه أی عاقلتها باعتبار فعالیتها فیما دونها لأن الشیخ العربی جعل رتبه هذه الأقلام دون اللوح المحفوظ و النفوس الکلیه هی اللوح المحفوظ- بل المراد بها النفوس الجزئیه الفلکیه المسماه بالنفوس المنطبعه لکن لها اعتباران أحدهما اعتبار تعلقها بالمواد الفلکیه و بهذا الاعتبار هی ألواح المحو و الإثبات لسیلان الطبائع الفلکیه جوهرا علی التحقیق و عند هذا الشیخ بل حقیقه اللوح هی الهیولی المجسمه- و ثانیهما اعتبار تدلیها و تعلقها بنفوسها الکلیه و بهذا الاعتبار هی أقلام رتبتها کذا و کذا، س قده

اللوح بالمحفوظ من المحو فلا يمحى ما كتب فيه و هـذه الأقلام تكتب فى ألواح المحو و الإثبات و هو قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ و من هذه الألواح تنزل الشرائع و الصحف و الكتب على الرسل و لهذا يدخل فى الشرائع النسخ و فى الشرع الواحد النسخ(۱) فى الحكم و هو عباره عن انتهاء مده الحكم لا على البداء.

و قال أيضا و من هـذه الكتابه قوله تعالى ثُمَّ قَضى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى و من هـذه الألواح وصف نفسه بأنه يتردد فى نفسه و فى قبضه نسمه المؤمن بالموت و هو قـد قضى عليه و من هـذه الحقيقه الإلهيه(۲) التى كنى عنهـا بالتردد الإلهى يكون سـريانها فى التردد الكونى فى الأمور.

ثم قـال و هـذه الأقلام هـذه مرتبتها و الملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله- هو الـذى يمحو على حسب ما يأمره به الحق تعـالى و الإملاء على ذلـك الملـك و الأقلام من الصـفه الإلهيه التى كنى عنها بالوحى المنزل على رسوله بالتردد و لو لا هـذه الحقيقه(۳) الإلهيه ما اختلف أمران فى العالم و لا حار أحد فى أمر و لا تردد فيه و كانت الأمور كلها

۱- لأن اتصالات النبى ص فى كل وقت ليست متساويه فقد يتصل بالنفوس المنطبعه الفلكيه العالمه بأوضاع أجسامها و لوازم أوضاعها و يرى صورا و يحكم بمقتضاها و قد يتصل و يرى صورا أخرى و يحكم بمقتضى آخر، س قده
۲- قد مر من المصنف أن للإلهيه درجات و للفاعليه مراتب و لهذا أشار الشيخ- إلى أن من هذه الحقيقه الإلهيه و هى اسمه السريع أو المصور التردد و التردد هو سيلان الجوهرى فى النفس المنطبعه، س قده
۳- أى لو لا كتاب المحو و الإثبات العلمى لم يكن كتاب المحو و الإثبات العينى فى عالم الكون و الفساد، س قده

حتما مقضيا كما أن هذا التردد(۱) الذى يجده الناس فى نفوسهم حتم مقضى وجوده فيهم إذ كان العالم محفوظا بالحقائق.

ثم قال فقد أنبأتک بمكانه هذه الأقلام التى سمع صوت كتابتها رسول الله ص- من العلم الإلهى و من يمدها و إلى أى حقيقه إلهيه مستندها و ما أثرها فى العالم العلوى من الأملاک و الكواكب و الأفلاک و ما أثرها فى العناصر و المولدات و هو كشف عجيب يحوى على أسرار غريبه و من أحكام هذه الأقلام تكون جميع التأثيرات فى العالم دائما و لا بد لها أن تكتب و تثبت انتثار الكواكب و انحلال هذه الأجرام الفلكيه و خراب هذه الدار الدنياويه و انتثال العماره فى حق السعداء إلى الجنان العليه التى أرضها سطح الفلک الثامن و جهنم من مقعره إلى أسفل السافلين و هى دار الأشقياء و أما القلم الأعلى فأثبت فى اللوح المحفوظ كل شى ء يجرى من هذه الأقلام من محو و إثبات ففى اللوح المحفوظ إثبات المحو(۲) فى هذه الألواح و إثبات الإثبات و محو الإثبات عند وقوع الحكم و إنشاء أمر آخر فهو لوح مقدس عن المحو فهو الذى يمده القلم الإلهى باختلاف الأمور(۳) و عواقبها مفصله مسطره كل ذلک على الوجه الثابت و ذلک بتقدير العزيز

۱- إلى قوله فيهم أى يصير التردد مرتفعا عنهم و يكون كالمقضى الذى لا يرد و لا يبدل أو المعنى أنه كما أن من هذه الحقيقه الإلهيه التردد حتى مقضى فى الكون كذلک حتم لازم فى النفوس، س قده

۲- قد مر أن منشأ انتزاع العدم السابق للشى ء هو الوجود السابق عليه و كذا منشأ انتزاع العدم اللاحق هو الوجود اللاحق له إذ العدم نفى محض و باطل صرف فلا يتوهمن أن المحو رفع و عدم فكيف يثبت و قوله و محو الإثبات معناه إثبات محو الإثبات فإن المتحركات جوهرا و عرضا يمحو مرتبه منها و يثبت مرتبه أخرى منها ثم يمحو هذه المثبته و هكذا إلى ما شاء الله و أما اللوح المحفوظ بجهته العقليه و القلم الأعلى الإلهى فلا حركه و لا تجدد فيهما، س قده

۳- ظرف الاختلاف إنما هو لوح المحو و الإثبات العلمى و العينى، س قده

العليم و لقلوب الأولياء(۱) من طريق الكشف الإلهى الحقيقى فى التمثيل من هذه الأقلام كشف صحيح كما مثلت الجنه لرسول الله ص فى عرض الحائط انتهى كلامه.

و إنما اقتصرنا على نقل كلامه فى هذا الباب لأنه كلام محقق عند ذوى البصيره و لم أتعرض لشرح معانيه و حل رموزه و تطبيق مقاصده على أسلوب البرهان لأن المذكور فى مواضع متفرقه من هذا الكتاب يكفى لمن تدبر فيها فى ذلك سيما المذكور فى مباحث علمه تعالى بالأشياء إجمالا و تفصيلا

الفصل (۱۵) فى ذكر ألقاب القرآن و نعوته

اشاره

لما علمت الفرق بين كلام الله و كتابه و هو بوجه كالفرق بين الأمر و الفعل فالفعل زمانى متجدد و أمر الله برى ء عن التغير و التجدد و كذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا- و كونه فرقانا و أن أحدهما بسيط و الآخر مركب فقد حصل هاهنا أربعه ألقاب الكلام و الكتاب و القرآن و الفرقان.

فاعلم أن من جمله أسمائه و نعوته «النور»

لأنه نور عقلى ينكشف به أحوال المبدإ و المعاد و يتراءى منه حقائق الأشياء و يهتدى به فى ظلمات بر الأجسام و بحر النفوس- و يظهر به للسالكين إلى دار الأخرى طريق الجنه و طريق النار قال تعالى قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ يَهْدِى بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ

۱- الكشف العجيب الذى مر هو الكشف المعنوى العلمى الذى فى المطالب النظريه- و هو البلوغ إلى حد العيان و الكشف المذكور هاهنا هو الكشف الصورى الذى هو لازم الأعمال الصالحه و الأخلاق المرضيه و مراده أن لكل معنى صوره و لكل حقيقه رقيقه و العاملون أعمال الطريقه المصطفويه يرون صور تلك المعانى السابقه و رقائق تلك الحقائق فيرون بالمشاعر الملكوتيه كتابا و كتبا و أقلاما كلها صوريه ملكوتيه و يسمعون صريفها الملكوتى و ذو الرئاستين منهم الجامع بين التحقيقات العلميه و العرفانيه و بين الرياضات العلميه و الخلقيه يجمع بين الكشفين، س قده

إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ فقوله نور إشاره إلى مرتبه(۱) العقل القرآنى- البسيط المسمى بالقلم الإلهى و قوله كتاب إشاره إلى مرتبه العلم التفصيلى المثبت- فى اللوح المحفوظ و للإشاره إلى هاتين المرتبتين قوله تعالى وَ آتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَ فَصْلَ الْخِطابِ فالحكمه للقرآن و التفصيل للكتاب و قال(۲) أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها.

و من أسمائه الحكمه

و هى أفضل علم بأفضل معلوم(۳) فلا- حكيم بالحقيقه إلا الله(۴) و لهذا قيل إنها موهبه ربانيه لا تحصل بسعى و اكتساب و لا يوصف بها إلا

۱- هذا فى التكوينى الآفاقى و الأنفسى و أما فى التدوينى فالحكمه إشاره إلى كون جميع القرآن فى الفاتحه بل فى الحروف المقطعه الأربع عشر النورانيه بل فى باء البسمله بل فى نقطه تحت الباء كما مر و فصل الخطاب إلى مقام الكثره و أن لكل سوره بل آيه مدلول غير مدلول الأخرى، س قده

۲- هذا فى التكوينى الأنفسى أظهر منه فى التدوينى و لكن إطلاق الآيه يشمل الكل فإن الناس كانوا أمواتا فأحياهم بإرسال النبى و تكميل الولى و إنزال القرآن و استرشادهم بنوره، س قده

۳- كذا فى إلهيات الشفاء و غيرها أما أنها أفضل العلوم فلأنها علم يقينى- لا تقليد فيه أصلا بخلاف الباقى إذ لا يخلو منه و لا أقل فى التصديق بوجودات موضوعاتها المبينه فى الحكمه و لهذا فلها الرئاسه العامه و المخدوميه المطلقه و لأن فضيله العلم إما بفضيله موضوعه أو بشرافه غايته أو بوثاقه مباديه و الكل متحقق فى هذا العلم أما الموضوع فهو الوجود المطلق الذى هو خير محض و موضوعات مسائله هى الحق جل جلاله و صفاته و أفعاله و ملائكته المقربون و غير ذلك من أعانهم الموجودات و أما غايته فهى صيروره الإنسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى و الفوز بالسعادات الحقيقيه و أما مباديه فهى البراهين المعطيه لليقين الدائم و أما أن معلومها أفضل المعلومات فقد علمت أن المعلوم بها ما هو بخلاف معلومات غيرها فإنها أعراض من سنخ الحركات أو الكميات و الكيفيات أو ما يجرى مجراها، س قده

۴- إذا اعتبر أفضل مراتب العلم الحضورى و لهذا أى لأن أتم أنحاء العلم الحضورى مخصوص به قيل إنها موهبه، س قده

المتجردون عن جلباب البشريه و المنسلخون عن لباس هذا الوجود الكونى بالزهد الحقيقى و الفناء عن شوائب الخلقيه كما قال ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ بعد قوله وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَهَ.

و من أسمائه الخير

قال وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَهَ فَقَدْ أُوتِیَ خَيْراً كَثِيراً.

و من أسمائه الروح

قوله تعالى يُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ- لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ

و منها الحق

لأنه ثابت لا يتغير أبدا من حق الأمر إذا ثبت و لأنه صادق مطابق للواقع لا يعتريه شك و لا ريب قوله وَ يَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِی أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَ و قوله تعالى نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا و قوله أَ فَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمى إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ و قوله بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْماً ما أَتاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ

و منها الهدى

لأنه لا يهدى إلى الحق و هو الحق باعتبار آخر كما مر قوله تعالى ذلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِی بِهِ مَنْ يَشاءُ* و قوله هُدىً لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ.

و منها الذكر

لأنه ما يتذكر به أمور الآخره و أحوال المبدإ و المعاد قوله تعالى- إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ

و منها النبأ العظيم

لأنه يخبر عن عالم الغيب- و المغيبات و عن أسرار النفوس و ضمائر القلوب قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ.

و منها الشفاء

لأنه يقع به الشفاء عن الأمراض النفسانيه و الأسقام الباطنيه الآلام الأخرويه من عذاب الجهل و الحسد و الكبر و العجب و الريا و النفاق و الرعونه و الشهوه و الغضب و حب المال و الرئاسه و سائر الأمراض المهلكه التى إذا استحكمت و تمكنت فى القلب أعيت أطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدىً وَ شِفاءٌ وَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ فِی آذانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولئِكَ يُنادَوْنَ مِنْ مَكانٍ بَعِيدٍ.

و منها الرحمه

قوله تعالى وَ ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ و قوله وَ إِنَّهُ لَهُدىً وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ.

و منها العلى الحكيم

أما كونه عليا فلأن أصل حقيقته من العالم العلوى العقلى و أما كونه حكيما أى ذا حكمه فلأن القرآن كما مر له مقام عقلى قائم بذاته فيه حقائق

الأشياء على وجه بسيط إجمالى و أن العقل بالفعل كما علمت عاقل و عقل باعتبارين و كذلك القياس فى كونه حكيما و حكمه فهو حكمه من حيث كونه بذاته علما بحقائق الموجودات أو حكيم من حيث إنه علم قائم بذاته فى المقام العقلى فذاته من غير صفه زائده عالم بالأشياء كما هى فيكون حكيما لأن صدق المشتق لا يستدعى عروض مبدإ الاشتقاق قوله تعالى يس وَ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ و قوله تعالى وَ إِنَّهُ فِى أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ.

و منها ذو الذكر

و الفرق بين كونه ذكرا و ذا الذكر اعتبارى كما مر فى كونه حكمه و حكيما قوله تعالى ص وَ الْقُرْآنِ ذِى الذِّكْرِ.

و منها التنزيل

لكونه نزل الله من المرتبه العقليه الإجماليه إلى المرتبه النفسيه التفصيليه قوله تعالى تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

و منها المنزل

قوله تعالى وَ الَّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِ و الفرق بين كونه تنزيلا و كونه منزلا على قياس ما سبق-

و منها البشير و النذير

قوله تعالى كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيراً وَ نَذِيراً فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لا يَسْمَعُونَ.

و منها البشرى

و الفرق بين البشرى و البشير كما مر قوله تعالى هُدىً وَ بُشْرى لِلْمُؤْمِنِينَ* و كذا الحال فى كونه هدى و هاديا كما فى قوله تعالى وَ يَهْدِى إِلى صِراطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ.

و منها المجيد

قوله تعالى ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ.

و منها العزيز

قوله تعالى وَ إِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ.

و منها العظيم

قوله تعالى وَ لَقَدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانِى وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ.

و منها الموعظه الحسنه

قوله تعالى ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ.

و منها النعمه

لأنه مما يتنعم و يتلذذ به أهل الله فوق ما يتنعم و يتلذذ أهل الدنيا بلذاتهم الحسيه و لا نسبه بين نعمه الدنيا و نعمه الآخره بل هذه اللذائذ الحسيه آلام- بالإضافه إلى لذه المعرفه و الحكمه كما سنبين فى موضعه قوله تعالى يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَها وَ أَكْثَرُهُمُ الْكافِرُونَ أى يصدقون بحقيقتها مجملا و إلا فلو عرفوها عرفانا

حقيقيا لفازوا بالنعيم الأبدى و لم يكونوا من أهل الجحود و لذلك وصفهم بالكفر.

و منها الرزق

قوله تعالى رِزْقُ رَبِّکَ خَيْرٌ وَ أَبْقى.

و منها المبين

لأنه يتبين به حقائق الموجودات و يظهر به أسرار النشأتين- و أحكام الربوبيه و العبوديه و أحوال العباد و أقسامهم يوم البعث و المعاد قوله تعالى- تِلْکَ آياتُ الْکِتابِ وَ قُرْآنٍ مُبِينٍ.

و منها الميزان

لأنه معيار صحيح و مقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الأعمال و موازين العلوم و الأفكار فيستعلم به صحيحها من فاسدها و رائجها فى سوق القيامه من كاسدها و حقها من باطلها قوله تعالى لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ و قوله وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمِيزانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِی الْمِيزانِ إلى غير ذلک من الألقاب و الأسامى و لا شک أن كثره الأسامى و الأوصاف تدل على عظم شأن المسمى و الموصوف و الله أعلم بجلاله شأن كلامه و كتابه

الموقف الثامن فى العنايه الإلهيه و الرحمه الواسعه لكل شى ء و كيفيه دخول الشر و الضر فى المقدورات الكائنه بحسب القضاء الإلهى و التقدير الربانى و فيه فصول

الفصل (۱) فى القول فى العنايه

لا- شبهه فى أن واجب الوجود تـام الحقيقه و فوق التمـام و كـذا لضـرب من ملائكته المقربين و العقول القادسـين تامه الـذوات متصله الهويات بهويه الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون لأجل غرض فيما دونهم من أحوال هذا العالم و بالجمله العلل العاليه(۱) لا يجوز

۱- عول ره فى ذلـك على قاعـده العـالى لا- يسـتكمل بالسافـل كما يظهر من العباره- و على هـذا فالأولى حمل قوله و لم تكن حاصله قبـل الفعـل على الأعم من القبليه الزمانيه- فإن العلل العاليه المجرده لا تسـتكمل بأفعالها اللازمه لـذواتها لمكان القاعـده فأفعالها رشـحات من بركات ذواتها تترشح على ما دونها و ليس لها فيما دونها أغراض و إلا اسـتكملت بها و الغرض ما يستكمل به الفاعل فى فعله و إنما الغرض هناك هو الذات إن لم يكن فوقها كمال كما فى الواجب تعالى خاصه و ما فوقها إن كان فوقها كمـال كمـا فى العقول المجرده فإنها تبتغى بفعلها إذا تقتـدى بالواجب فى إفاضه الخير من غير حاجه منها إلى الفعل و ما يترتب عليه من الفوائـد بـل جودا محضـا و لا- يسـتلزم ذلـك كونهـا مكرهه مجبره على أفعالهـا لأـن أفعالهـا معلومه لهـا مرضـيه عنـدها بملاءمتها لذواتها و الفعل الذى هذا شأنه لا يكون فعل مكره مجبر و كون أفعالها عن تسـخير إلهى لا يخرجها عن كونها صادره عن علم و رضا فهى اختياريه على أى حال- و لو فرض لزومها لذواتها، ط مد ظله

أن يكون صدور الأفعال منها لأغراض و غايات تعود إليها من فعلها و لم تكن حاصله قبل الفعل و إلا لم تكن تامه كامله الذات بل ناقصه مستفيده الكمال من جهه معلولاتها- و هذا ممتنع جدا فثبت أنها لا يهمها فى فعلها شى ء و لا يدعوها داع و لا يتعرض على ذواتها إيثار طار و لا إراده زائده إلا الاقتداء بالخير الأقصى و النور الأتم الأعلى.

و أما الواحد الحق فليس فوقه غايه ينظر إليها فى إفاضه الخير و بث الرحمه العامه- و مع ذلك فإنا نشاهد فى موجودات هذا العالم و أجزاء النظام و أفراد الأكوان سيما فى النبات و الحيوان بل فى كليات الأعيان من الأفلاك و الأركان من حسن التدبير و جوده الترتيب و رعايه المصالح و المنافع و إبداع القوى و الأسباب الملائمه للأغراض الدافعه للآفات و المفسدات ما نقضى به آخر العجب و لا يسع لأحد أن ينكر الآثار العجيبه فى جزئيات الأكوان فكيف فى كلياتها كما سنذكر أنموذجا منها و تلك الجزئيات مثل مصالح و منافع روعيت فى بعض النباتات كالنخل و العنب و بعض الحيوانات العجم الحقيره- كالنحل و العنكبوت مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق و حكم مطابق و مصلحه مرعيه و حكمه مرضيه.

فإذن يجب أن يعلم أن العنايه كما مر هى كون(۱) الأول تعالى عالما لذاته بما

۱- ملخصه كما سيصرح به أن العنايه تجمع بمفهومها أمورا ثلاثه العلم و السببيه و الرضا و نقول فى توضيح ذلك إن العنايه و الاعتناء بالشى ء على ما نعقله من معناها هو أن يجتهد الفاعل فى صدور أصل الفعل أو صدوره على غايه ما يمكن من خصوصيات الكمال- من غير أن يصرفه عن أصل الفعل أو عن إيقاعه على غايه ما يمكنه من الكمال الاشتغال عنه بأمر أهم منه أو أحب أو أعظم أو نحو ذلك فإن الاشتغال بأمور العظيمه الخطيره يصرفنا عن الاهتمام بالأمور الحقيره اليسيره فنتساهل فيها بتركها من أصلها أو نسامح فى بعض خصوصيات وجودها فلا نشتغل بها فإذا اجتهدنا فى الحقير كما نجتهد فى الخطير أو اجتهدنا فى إصلاح شئون الأمر الحقير و رعايه مصالحه و رفع جزئيات حوائجه كما فى الأمر الخطير فتلك العنايه. و الوجه فى انصرافنا عن الأمور الحقيره اليسيره و اشتغالنا بعظائمها هو أن لنا قريحه المقايسه بين الأشياء فإذا عرض لنا فعلان واجبان أحدهما أهم و الآخر مهم فربما قايسنا بينهما و عددنا الأهم واجبا فكان المهم دون الواجب فسامحنا فى أمره و إن كنا لو لم نقايس بينهما كانا جميعا واجبين و اشتغلنا بالحقير كما نشتغل بالخطير و ذلك لأن كلا من الفعلين حينئذ يصير بارتفاع المقايسه معلوما لنا على ما هو عليه من الوجوب أى المعلوليه لنا الملائمه لذواتنا و هذه هى العنايه و قد اجتمع فيها العلم بالشى ء و السببيه له و الملاءمه لذات الفاعل- و هو المراد برضى الفاعل به. و الله سبحانه له علم بكل شى ء على ما هو عليه من غير أن يوهنه أو يغيره قياس و نحوه و هو السبب الأعلى لكل ذى سبب و مسبباته ملاءمه لذاته فله عنايه بالأشياء. و قد ظهر لك بما بيناه أن العنايه بحسب طبع معناه من صفات الفعل فإن ملاءمه فعله له من الصفات المنتزعه من مقام الفعل لكن بإرجاع الملاءمه المذكوره إلى حيثيه ذاتيه تعود من صفات الذات كما نقول هى كون الذات عالمه بالأشياء سببا لها بحيث يلائمها مسبباته، ط مد ظله

علیه الوجود فی النظام الأتم و الخیر الأعظم و عله لذاته للخیر و الکمال بحسب أقصی ما یمکن و راضیا به علی النحو المذکور و هذه المعانی الثلاثه التی یجمعها معنی العنایه من العلم و العلیه و الرضا کلها عین ذاته بمعنی أن ذاته عین العلم بنظام الخیر و عین السبب التام له و عین الرضا به و هو المشیه الأزلیه(۱) فذاته بذاته صوره بنظام الخیر علی وجه أعلی و أشرف لأنه الوجود الحق الذی لا غایه له و لا حد فی الکمال وراءه فإذا کان کذلک فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی النظام و الأتم بحسب الإمکان فیفیض عنه ما یعقله نظاما و خیرا علی الوجه المذکور الذی عقله فیضانا و صدورا متأدیا إلی غایه النظام و صوره التمام علی أتم تأدیه.

فهذا هو معنی العنایه الخالیه عن الشین و النقص و من اعتقد غیر هذا من القائلین بالاتفاق المنسوب إلی بعض القدماء و القائلین بالإراده الخالیه عن الحکمه- و العنایه المنسوبه إلی الشیخ الأشعری و القائلین بالفرض السفلی العائد إلی الخلق فقد ضلوا ضلالا بعیدا حیث جهلوا تنزیه الله تعالی و توحیده و ما قدروا الله حق قدره

۱- قد عرفت الکلام فی المشیه الأزلیه و إرجاع الرضا إلی خصوصیه السببیه- و هو کونه بحیث یلائمه مسبباته أقرب إلی الاعتبار من تفسیره بالإراده التی أرجعها سابقا إلی العلم بالنظام الأحسن کما لا یخفی، ط مد ظله

الفصل (۲) فی مباحث الخیر و الشر

اشاره

إن الخیر ما یتشوقه کل شی ء و یتوخاه و یتم به قسطه من الکمال الممکن فی حقه- و یکون کل ذات مولیه وجد القصد إلی شطره فی ضروریات وجودها و أوائل فطرتها و فی مکملات حقیقتها و متممات صفاتها و أفعالها و ثوانی فضائلها و لواحقها فالخیر المطلق الذی یتشوقه کل الأشیاء و یتم به أو بما یفیض منه ذواتها و کمالات ذواتها هو القیوم الواجب بالذات جل ذکره لأنه وجود مطلق لا نقص فیه و نور محض و بهاء محض و تام و فوق التمام فیعشقه و یتشوقه کل ممکن بطباع إمکانه و کل موجود دونه بطباع نقصانه فیخضع له کل معلول بقوام معلولیته و فقره فکل ما سواه لا یخلو من شوب نقص و فقر فلم یکن شی ء مع المعلولات خیرا محضا من کل جهه بل فیه شوب شریه بقدر نقصان درجته عن درجه الخیر المطلق الذی لا ینتهی خیریته إلی حد و لا یکون فوقه غایه و للشر معنی آخر هو المصطلح علیه(۱) و هو فقد ذات الشی ء أو فقد کمال من الکمالات التی یخصه من حیث هو ذلک الشی ء بعینه- و الشر علی کلا المعنیین أمر عدمی و إن کان له حصول فی بعض کحصول الأعدام و الإمکانات للأشیاء ضربا من الحصول فی طرف الاتصاف و لأجل ذلک قالت الحکماء إن الشر لا ذات له بل هو أمر عدمی إما عدم ذات أو عدم کمال ذات و الدلیل علیه(۲) أنه لو کان أمرا

۱- إذ لو عدوا النقصان الذی هو الإمکان الذاتی اللازم لماهیه کل معلول شرا مصطلحا- لما عدوا العقول بل الأفلاک خیرات محضه عند تخمیس الأقسام فی دفع شبهه الثنویه نظرا إلی أن لا عدم واقعی مقابل لها فالشر إنما هو فی عالم العناصر و سیأتی ذکر هذا الاصطلاح هناک أیضا، س قده

۲- رغما لأنوف الطائفه المجادله کالإمام الرازی و أترابه حیث قال الحکماء لم یبرهنوا هذه المسأله أعنی أن الوجود مطلقا خیر و الشر عدم بل قنعوا بأمثله جزئیه- ثم إن هذا الدلیل قد سبق العلامه الشیرازی فی شرح حکمه الإشراق علی المصنف فی إقامته- و هو دلیل جید خفیف المئونه فارتضاه المصنف، س قده

وجوديا لكان إما شرا لنفسه أو شرا لغيره لا جائز أن يكون شرا لنفسه و إلا لم يوجد لأن وجود الشى ء لا يقتضى عدم نفسه و لا عدم شى ء من كمالاته و لو اقتضى الشى ء عدم بعض ما له- من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور أن يكون الشى ء مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبه لكمالاتها اللائقه بها و العنايه الإلهيه كما أشير إليها لا نقتضى إهمال شى ء بل توجب إيصال كل شى ء إلى كماله فيكون الأشياء بطبائعها و غرائزها طالبه لكمالاتها و غاياتها لا مقتضيه لعدمها و نقصانها و لا جائز أيضا أن يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لأن كونه شرا لغيره إما أن يكون لأنه يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته أو لأنه لا يعدم شيئا فإن كان كونه شرا لكونه معدما للشى ء أو لبعض كمالاته فليس الشر إلا عدم ذلك الشى ء أو عدم كماله لا نفس ذلك الأمر الوجودى المعدم و إن لم يكن معدما لشى ء أصلا فليس بشر لما فرض أنه شر له- فإن العلم الضرورى حاصل بأن كلما لا يوجب عدم شى ء و لا عدم كماله فإنه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به و إذا لم يكن الشر الذى فرضناه أمرا وجوديا شرا لنفسه- و لا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشر و صوره هذا القياس على نظمه الطبيعى هكذا لو كان الشر أمرا وجوديا لكان الشر غير شر و التالى باطل فكذا المقدم و بيان اللزوم و بطلان التالى ما مر تقريره فعلم أن الشر أمر عدمى لا- ذات له إما عدم ذات أو عدم كمال ذات و أنت إذا تأملت و استقريت معانى الشرور و أحوالها و نسبها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لا- يخرج من أمرين فإنه إما عدم محض أو مؤد إلى عدم فيقال شر لمثل الموت و الجهل البسيط و الفقر و الضعف و التشويه فى الخلقه و نقصان العضو و القحط و أمثالها من عدميات محضه و يقال شر لما هو مثل الألم و الحزن و الجهل المركب و غير ذلك من الأمور التى فيها إدراك لمبدإ ما و سبب ما لا فقد لمبدإ ما و سبب ما فقط فإن السبب المضر المنافى للخير و الكمال الموجب للفقد و الزوال قسمان.

القسم الأول ما كان مواصلا للمضرور به

المئوف من جهه وجوده فيدركه مدرك عدم الصحه و السلامه كمن يتأذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارته ممزقه له قطاعه لذاعه فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال و زوال الصحه بقوه شاعره فى ماده ذلك العضو

و طبیعته یـدرک بتلک القوه بعینها السـبب الموذی الحار أیضا فیکون هناک إدراکان إدراک أمر عدمی علی نحو إدراک سائر الأمور العـدمیه و إدراک أمر وجودی علی نحو إدراک سائر الأمور الوجودیه و هـذا المـدرک الوجودی لیس شـرا فی نفسه بل بالقیاس إلی هـذا الشـی ء و أما المدرک الآخر من عدم الکمال و زوال الاتصال فهو شـر فی نفسه و لیس شـرا بالقیاس إلیه فقط حتی یتصور له وجود لیس یکون بحسـبه شـرا بل و لیس نفس وجوده إلا شـرا فیه و علی نحو کونه شرا- فإن العمی لا یجوز أن یکون إلاـ فی العین و من حیث هو فی العین لاـ یجوز أن یکون إلا شـرا- و لیس له جهه أخری یکون بها غیر شـر بخلاف ذلک الأـمر الوجودی المضـر المؤلم فـإن الحراره الموذیه أو الخلـط اللـذاع أو السم القاتـل یتصور لهـا نحو آخر من الوجود لاـ تکون بحسبه شرا بل خیرا.

و القسم الثانی ما کان غیر مواصل للمضرر به

کالسـحاب المظل المانع لإشراق الشمس علی المحتاج إلیه فی استکماله بالتسخین و کالبرد المفسد للثمار(۱) و المطر المانع عن تبیض الثیاب فإن کان المفتقر إلی الاسـتکمال دراکا أدرک فقـد کماله و عـدم انتفاعه و لکن لم یـدرک من حیث إنه یـدرک لـذاک أن السـحاب قد حجب أو المطر قد منع أو البرد قد أفسد ثماره بل من حیث إنه مدرک بقوه أخری کالبصـر أو غیره فإن المفتقر إلی التسخن بشعاع الشمس مثلا مزاج بدنه بقوه اللمسیه و هی بالحقیقه عادته للکمال اللمسی و فاقده للسلامه و الاعتدال المزاجیین و هی أیضا مدرکه لهذا الشر الحقیقی الذی هو العدم و الفقدان و أما المدرک للمزیل المانع کالسحاب

۱- إلی قوله عن تبیض الثیـاب إن قلت کیف یکونـان مثالین لما کان السـبب غیر واصل للمضـرور به و المراد بغیر الواصل أن لا یدرکه المضـرور به و ما المضـرور به قلت المضـرور به صاحب الثمار و الثیاب و الضـر و الشـر عدم انتفاعه و مدرک السبب هو اللمس أو البصر، س قده

هاهنـا فهو البصـر لا قوه اللمس فليس هو من حيث إنه مبصـر متأذيا(۱) عن السـحاب و لاـ متضـررا منه و لا منتقصا بل من حيث كونه ذا لمس و ذا قوه لمسـيه و القوه اللمسـيه لا تـدرك السـحاب المعـدم لكماله بل الذى تدركه هذه القوه هو عدم الصـحه و زوال الكيفيه الملاـئمه فالشـر بالـذات هو العـدم و لاـ كل عـدم بل عـدم واصل إلى الشـى ء و لا كل عـدم واصل إليه فإن عـدم الحلاوه فى قوه السـمع و البصـر ليس بشر لهما بل عدم واصل إليه- يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التى تخص لنوعه و طبيعته.

و أمـا الوجودات فهى كلهـا خيرات إمـا مطلقـا أى بالـذات و بالقياس جميعا- أو بالـذات و لكن قـد يعرضـها بالقياس إلى بعض الأشـياء أن يؤدى إلى عـدمه أو عـدم حال من أحواله و يقال لها الشـر بالعرض و هو المعـدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد المنافى لكمال يقابله و خير يضاده.

و من هـذا القسم الأخلاـق المـذمومه المـانعه للنفوس عن الوصول إلى كمالاتهـا العقليه كالبخـل و الجبن و الإسـراف و الكبر و العجب و كـذا الأفعال الـذميمه كالظلم و القتل عـدوانا و كالزنا و السـرقه و الغيبه و النميمه و الفحش و ما أشـبهها فإن كل واحد من هـذه الأشـياء فى ذاته ليس بشـر و إنمـا هى من الخيرات الوجوديه و هى كمالاـت لأشـياء طبيعيه بـل لقوى حيوانيه أو طبيعيه موجوده فى الإنسـان و إنمـا شـريتها بالقيـاس إلى قوه شـريفه عاليه شأنها فى الكمال أن تكون قاهره على ما تحتها من القوى غير خاضعه و لا مذعنه إياها.

۱- فما هو مدرك السـبب المضر لم يتضرر به و ما يتضرر به لم يدركه فالسحاب مثلا لا يحكم عليه بالشريه و الحاصل أن القوه اللامسه التى للمفتقر إلى تسخين الشمس و بها يحكم المفتقر بالشريه على السحاب لا يتوجه حكمه عليه بل على عدم السلامه و عـدم الكمـال اللمسـى فإن تلك القوه لا خبر لها عن السـحاب حتى تحكم عليه بشـى ء و القوه الباصـره الخبيره عن السـحاب لا تحكم عليه بالشـريه إذ لا تتضرر منه فلو كان السحاب المانع للشعاع شرا بالذات لما يخلف عنه الشريه فى الباصره أو فى اللامسه الحاكمه بها ليست إلا الأعدام، س قده

فالحر و البرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار و لأغذيه الإنسان و سائر الأنعام كيفيتان من الكيفيات الفعليه و هما من كمالات الأجسام الطبيعيه العنصريه و إنما الشر فی فقد الصحه و السلامه و زوال الاعتدال من أمزجه النبات و الحيوان و كذلك الأخلاق الذميمه كلها كمالات للنفوس السبعيه و البهيميه و ليست بشرور للقوى الغضبيه و الشهويه- و إنما شريه هذه الأخلاق الرذيله بالقياس إلى النفوس الضعيفه العاجزه عن ضبط قواها عن الإفراط و التفريط و عن سوقها إلى مسلك الطاعه للتدبير الأتم الذی ينوط به السعاده الباقيه و كذا شريه هذه الأفعال الذميمه كالزنا و الظلم بالنسبه إلى السياسه البدنيه أو المدنيه و الظلم إنما هو شر بالنسبه إلى المظلوم على الوجه الذی عرفته و أما بالنسبه إلى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر إلا بكونه ذا قوه نطقيه فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم فی أكثر الأمر و كذلك الآلام و الأوجاع و الغموم و الهموم و غيرها فهی من حيث كونها إدراكات لأمور و من حيث وجودها أو صدورها من العلل الفاعله- لها خيرات كماليه و إنما هی شرور بالقياس إلى متعلقاتها من الأعدام و الفقدانات أو المفسدات و المولمات.

فإذا تصفحت عن جميع الأشياء الموجوده فی هذا العالم المسماه عند الجمهور شرورا لم تجدها فی أنفسها شرورا بل هی شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسی.

و الغرض من ذكر هذه الأمثله ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهه الاستقراء أو التمثيل بل لدفع النقوض بإيرادها و ليتضح الفرق بين الشر بالذات و الشر بالعرض و يزول الاشتباه بين الأمرين و ينكشف أن الشر فی كل ما يعدونه شرا يرجع إلى الأمر العدمی- و إلا فالبرهان هو الذی مر بيانه فی أول هذا الفصل و ربما يدعى البداهه فی هذا المطلوب- و المذكور من الأمثله للتنبيه و التذكير.

شک و تحقيق

اشاره

اعلم أن هاهنا إشكالا معضلا لم تنحل عقدته إلى هذا الوقت و هی منحله

بعون الله العزيز.

تقريره أن الألم هو نوع من الإدراك فيكون وجوديا(۱) معدودا من الخيرات بالذات و إن كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون هناك شر واحد بالحقيقه هو عدم كمال ما لكنا نجد بالوجدان أنه يحصل هناك شران أحدهما ذلك الأمر العدمى كقطع العضو مثلا و زوال الصحه و الآخر الأمر الوجودى الذى هو نفس الألم و ذلك الأمر الوجودى المخصوص شر لذاته و إن كان متعلقه أيضا شرا آخر فإنه لا شك أن تفرق الاتصال شر سواء أدرك أو لم يدرك ثم الألم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الألم لم يتحقق هذا الشر الآخر و لو فرض تحقق هذا الألم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت أن نحوا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعده الكليه أن كلما هو شر بالذات فهو أمر عدمى فهذا ما ذكره العلامه الدوانى فى حاشيه التجريد و لم يتيسر له دفعه و لذا قال و التحقيق أنهم إن أرادوا أن منشأ الشريه هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم- و إن أرادوا أن الشر بالذات هو العدم و ما عداه إنما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقه- إلا شريه واحده هى صفه العدم بالذات و ينسب إلى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض- فهو وارد فافهم انتهى كلامه.

و أقول فى دفعه إن مقصودهم هو الثانى و الإيراد مدفوع عنهم بأن الألم(۲)

۱- هذا تطويل المسافه إذ لا حاجه فى ادعاء كون الألم وجوديا إلى التمسك بكونه إدراكا لأن كونه وجوديا بديهى وجدانى كما سنوضحه، س قده

۲- الظاهر أن الجواب لا- يفى بدفع الإشكال أما أولا فلأن الإشكال بما هو أعم من إدراك الحس و إنما ذكر قطع العضو من باب المثال و ما ذكر من دعوى العلم الحضورى لا يطرد فى مثل الألم الحاصل من إدراك موت الأحباء مثلا و غيره من العلوم التصديقيه الخياليه و أما ثانيا فلأن القول بكون الإدراك الحسى علما حضوريا غير مستقيم- مع كثره الأغلاط الحاصله فى الحس إذا قيس المحسوس إلى الخارج و أما رجوع كل علم إلى الحضورى بوجه فليس ينفع فى دفع دفع الإشكال فإنه اعتبار للعلم فى حد نفسه لا- بالقياس إلى الخارج و يمكن دفع أصل الإشكال بأن الصوره العلميه التى يتألم بها هى من حيث إن الإنسان- مثلا مستكمل بها ليس بشر و لا ألم و هو أمر وجودى و من حيث إنها عين ما فى الخارج مثلا من قطع العضو و زوال الاتصال أمر عدمى و الشر و الألم هناك و كذا فى غيره من الأمثله، ط مد ظله

إدراک للمنافی العدمی کتفرق الاتصال و نحوه بالعلم الحضوری و هو الذی یکون العلم فیه هو المعلوم بعینه لا صوره أخری حاصله منه فلیس فی الألم أمران(۱) أحدهما مثل

۱- أقول المحقق الدوانی لم یجعل المدرک تفرق الاتصال فقط حتی یقال لما کان المدرک فی العلم الحضوری عین الإدراک و التفرق عدم فالألم عدمی فله أن یقول سلمنا أن الإدراک عین المدرک- لو کان العلم حضوریا لکن لا نسلم أن المدرک هو تفرق الاتصال فقط و إن کان هو أیضا مدرکا علی نحو إدراک الأمور العدمیه بل غیر الملائم المتعلق للإدراک المعتبر فی تعریف الألم هو الحاله الوجودیه الوحدانیه الموجعه غیر عدم الاتصال و لا سیما إذا کان السبب سوء المزاج و کیف یکون تلک الحاله الوجدانیه عدما و إن کان عدما للملکه و العدم بما هو عدم أینما تحقق لا خبر عنه و لا أثر له و فی تلک الحاله الموذیه کل الأثر و الخبر ۶۴ و هو قدس سره قال فی مبحث الحرکه و السکون فی رد من قال- بنفی وجود الحرکه القطعیه لکل ماهیه نحو خاص من الوجود و کونها فی الأعیان عباره عن صدقها علی أمر و تحقق حدها فیه کما ذکره الشیخ فی باب المضاف انتهی- فإذا کان الحرکه و المضاف و غیرهما من ضعفاء الوجود وجودیه فکیف لا یکون الآلام و الأوجاع وجودیه. ثم فی قوله لکن له ثبوت علی نحو ثبوت أعدام الملکات وقوع فیما هرب عنه إذ حینئذ یکون الشر وجودیا إلا أن یکون مراده من الثبوت تحقق العدم و وقوعه بنحو العدم- کما أن تحقق الباطل بطور البطلان و تحقق المحال بطور المحالیه و إلا لم یتحققا یدل علیه قوله فوجود العدم عین ذلک العدم لکن لا نسلم کفایه هذا القدر من التحقق و هو اللاتحقق حقیقه لتلک الحاله الموذیه و أیضا قد اختلفوا فی أن سبب الألم هو تفرق الاتصال أو سوء المزاج کما هو المشهور و فی هذا الکتاب أیضا مسطور فإدراک التفرق إدراک سبب الألم- و إدراک غیر الملائم الذی هو الألم إدراک تلک الحاله الموذیه و لکون الألم وجودیا استشکلوا فی کون التفرق العدمی عله للألم الوجودی و کدوا فی الفصیه عنه بإرجاع التفرق إلی الأمر الوجودی. فالتحقیق فی دفع شبهه المحقق الدوانی أن یقال المدرک منافی الألم الذی هو نحو من الإدراک الحضوری أما تفرق الاتصال و نحوه من الأعدام فیکون الشر عدمیا کما قاله المصنف قده و أما أمر وجودی کما ذکره المورد و ذکرنا أیضا فی إبداء الاحتمال فی المنع فنقول الألم بما هو وجودی وجع و بما هو وجع خیر و لیس شرا بالذات و لکن فرق بین کون الشی ء خیرا فی ذاته و بین کونه ملائما لشی ء فمجرد عدم الملاءمه لشخص الناشی من انفعاله و ضعف نفسه لا- یخرجه عن الخیریه ثم کیف یکون ذلک الوجود شرا فی ذاته و ماهیته- و الحال أن کل وجود ملائم ماهیته و مسئول عینه الثابت. فالجسم یقتضی وجودا عین الکثره بالقوه و الکم المنفصل یستدعی وجودا عین الکثره بالفعل و المتصل القار وجودا قارا و غیر القار وجودا غیر قار و النار وجودا نزاعا قطاعا و سم الحیه وجودا لزاعا و لا شی ء منها شرور لذاتها و ماهیاتها فهکذا فی الألم- و إنما لم یمکن أن یوصف هذه بالشریه لأن ما یعد شرا لشی ء هو ما هو مناف لوجوده و هذا إنما یتم فیما کان موجودا أولا حتی یکون شی ء منافیا له عادما لذاته أو کماله و کلامنا فی الاستدعاء الذاتی الأولی الأزلی لنفس الوجود للأعیان الثابته اللازمه للأسماء المستفیضه بالفیض الأقدس فی المرتبه الوحدیه للخیر المحض فلا شیئیه لها هناک إلا شیئیه الماهیه و بالجمله الاستدعاء فی العلم للموجودات الخاصه فی العین و الذی یدلک دلاله واضحه علیه- أنه لو کانت الآلام شرورا بالذات و الذاتی لا یختلف و لا یتخلف لکانت هذه فی علم الله تعالی أیضا شرورا و لا سیما أن علمه تعالی بها حضوری و هو عین المعلوم و حیث لا یحکم علیها بالشریه هناک لفعالیته و کون علمه تعالی فعلیا و خیرا کله و عدم انفعاله و تأثره إذ لا- ماده و لا ماهیه له وراء الإنیه البحته علمنا أن شریه الأوجاع فی علمنا لیست باعتبار کونها

إدراكـات و وجودات بل باعتبار الانفعالات و التأثرات و هى عـدميات فثبت أن الشـرور بالـذات أعـدام. ثم إن فيها من الخيرات الإضـافيه مـا لاـ تعـد و لاـ تحصـى فإنهـا من حيث الإضـافه الصـدوريه- إلى القلم الأعلى خيرات حيث إن المعلول ملائم علته و مقتضـى ذاتها و كذا من حيث إن السعداء و المقربين بها يرتقون إلى المقامات العاليه من الصبر و الرضا و التسليم و غيرها و كذا بهـذه الإدراكـات المولمه يحصـل الاطلاـع على أحوال أهـل الابتلاـء فيسـتغيثون و يغـاثون من أن شـريتها بالـذات مع وجوديتها معارضه بالدليل الذى ذكره قده حذو العلامه الشيرازى، س قده

التفرق و القطع و فساد المزاج و الثانی صوره حاصله منه عند المتألم یتألم لأجلها بل حضور ذلک المنافی العدمی هو الألم بعینه فهو و إن کان نوعا من الإدراک لکنه من أفراد العدم فیکون شرا بالذات و هو و إن کان نحوا من العدم لکن له ثبوت علی نحو ثبوت أعدام

الملکات کالعمی و السکون و الفقر و النقص و الإمکان و القوه و نظائرها.

و قد علمت أن وجود کل شی ء عین ماهیته فوجود العدم عین ذلک العدم کما أن وجود الإنسان عین الإنسان و وجود الفلک عین الفلک و علمت أیضا(۱) أن العلم بکل شی ء عین المعلوم منه بالذات فهاهنا الوجود عین التفرق أو الانقطاع أو الفساد الذی هو عدمی و الإدراک المتعلق به عین ذلک الوجود الذی هو نفس الأمر العدمی.

فقد ثبت أن الألم الذی هو الشر بالذات من أفراد العدم و لا شک أن العدم الذی یقال إنه شر هو العدم الحاصل لشی ء(۲) لا العدم مطلقا کما أشیر إلیه سابقا فإذن لا یرد نقض علی قاعده الحکماء أن کلما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم البته.

و الذی یزیدک إیضاحا لهذا المقام من أن الآلام و الأوجاع من جمله الأعدام- أن النفس قد أشرنا إلی أن قواها ساریه فی البدن و أنها هی التی تشعر و تحس بأنواع المحسوسات- فهی بعینها الجوهر اللامس الذائق الشام و هی عین الصوره الطبیعیه الاتصالیه المزاجیه- و کل ما یرد علی البدن من الأحوال وجودیا کان أو عدمیا فالنفس تنفعل منه و تناله بالحقیقه و تتأثر منه لأجل قواها الساریه فی البدن فتفرق الاتصال الوارد علی الجسم- لا شک أنه شر للجسم لأنه زوال اتصاله و عدم کماله فلو کان الجسم موجودا حیا عند انفصاله شاعرا بتفرق اتصاله کان له غایه الشریه التی لا تتصور فوقها شریه الشی ء لأنه

۱- قد تمسک فی إرجاع الألم إلی العدم کالتفرق و نحوه بثلاث مقدمات- إحداها أن إدراک المنافی فی الألم حضوری لا حصولی ثانیتها أن وجود کل شی ء عین ماهیته ثالثتها أن العلم مطلقا عین المعلوم بالذات و مع صحه جمیع هذه المقدمات لا ینحل الشبهه لأن المقدمات تتم فی أحد الإدراکین أعنی إدراک التفرق لا فی الوجع الذی هو مسببه- و قد ذکر مورد الشبهه فرض انفکاک کل من التفرق و الوجع عن الآخر فالحل الحقیقی ما هو أسهمنا فیه من أن الآلام و الأوجاع بأنواعها وجودیات و فی أنفسها خیرات و إن لم تکن ملائمات لأربابها، س قده

۲- فإن کان عدم ذات الشی ء فموضوعه الموصوف به هو ماهیه الشی ء و إن کان عدم کمال من کمالاته فموضوعه الموصوف به هو ماهیته الموجوده، ط مد

يثبت عـدمه له عنـد وجوده فإذا كان كذلك و النفس كما علمت لها ضـرب من الاتحاد بالبدن- فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكأنمـا ورد على ذات النفس و لهـذا تتـأذى و تتـألم بالجراحـات و الأـمراض و سـوء المزاج البـدنى بقـدر تعلقهـا به و اتحادهـا لكن النفس لمـا كـانت لهـا مقامات أخرى و نشأت غير هـذه النشأه التى وقع لها الأذى بسـببها لم يكن أذاها من جراحه عظيمه أو سوء مزاج شديد أو فساد أو موت مثل أذى الحى(۱) [الحس] الذى حياته بعينها حياه البدن.

فتأمـل يـا حبيبى لتـدرك أن الشـر غير لاـحق إلا لما فى طباعه ما بالقوه و ذلك لأجل الماده الجسـميه بسـبب أن وجودها وجود نـاقص متهيى ء لقبول الفسـاد و الانقسـام و التكثر- و حصول الأضـداد و الاسـتحاله و التجـدد فى الأحوال و الانقلاب فى الصور فكلما هو أكثر براءه من الماده فهو أقل شرا و وبالا.

و اعلم أن الشرور تلحق المواد على وجهين

اشاره

لأنها إما أن تلحقها لأول أمر يعرضها فى أول الكون و إما لأمر يطرأ عليها بعد التكون

فالقسم الأول

كمـا تتمكن فى أول وجودهـا هيئه من الهيئات تمنعهـا تلـك الهيئه اسـتعدادها الخاص للكمال الـذى هنيت الماده بشـر يقابله و يوازيه كالمـاده التى تتكون منهـا صوره إنسـان أو فرس أو نبـات إذا عرض لها من الهيئات ما جعلها أسوء مزاجا و أقل اعتـدالا و أعصـى جوهرا من قبول تلـك الصوره على الوجه الأكمل فلم يقبل التقويم الأحسن و التشـكيل الأتم و التخطيط الأليق فتشوهت الخلقه بسـببها و لم يوجد المحتاج إليه من كمال الاعتدال فى المزاج و تمام الشكل فى البينه لا لأن الفاعل المعطى قد قصر و ما أجاد فيما أفاد بل لأن المنفعل لم يقبل.

و أما القسم الآخر

فهو أحد أمرين إما مانع و حاجب يحول بين الشى ء و مكمله

۱- إن قلـت نحن نرى أن أذى الإنسـان أكـثر من أذى الحيـوان إذا ضـرب بخشـبه. قلت المراد أقليه أذى النفس بمـا هى نفس و أكثريه أذى بـدن الحى بما هو بـدن حى- و لـذا قيد الحى بما قيد ليخرج نفس الحيوان الذى له نفس خياليه مجرده تجردا ما- و أيضا لو تراءى فى الإنسان أكثريه الأذى كان ذلك لكون بدنه ألطف جسما و أذكى حسا من الحيوان، س قده

و إما مضاد واصل مبطل للكمال ممحق مثال الأول وقوع سحب كثيره متراكمه أو أظلال جبال شاهقه تمنع تأثير الشمس فى الثمار لتبلغ إلى النضج و تنال الكمال و مثال الثانى حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله فى وقته حتى يفسد استعداده الخاص و ما يتبعه من الصوره الكماليه

الفصل (۳) فى أقسام الاحتمالات التى للموجود من جهه الخير و الشر

اشاره

قد جرت عاده الحكماء بأن يقسموا(۱) الموجودات الممكنه بالقسمه العقليه فى بادى الاحتمال(۲) إلى خمسه أقسام ما هو خير كله لا شر فيه أصلا و ما فيه خير كثير مع شر قليل و ما فيه شر كثير مع خير قليل و ما يتساوى فيه الخير و الشر و ما هو شر مطلق لا خير فيه أصلا و الأقسام الثلاثه الأخيره غير موجوده فى العالم أصلا إنما الموجود من الخمسه المذكوره هو قسمان-

فالقسم الأول الذى كله خير مطلق لا شر فيه أصلا

هى أمور وقعت تامه الوجود- لا يفوتها شى ء مما ينبغى أن يكون لها بالإمكان العام إلا و قد حصل لها فى فطرتها الأصليه الأوليه و لا يخالطها ما لا ينبغى لها لا فى أول الوجود و لا بعده لأنها بالفعل من جميع الوجوه- و هى كالعقول المقدسه و كلمات الله التامات التى لا تبيد و لا تنقص و يتلوها من حزبها النفوس السماويه فإنها و إن كان فيها ما بالقوه إلا أنها مستكفيه بذاتها و مقوم ذاتها فى خروجها من القوه إلى الفعل غير ممنوعه عن البلوغ من حد النقص إلى الكمال الممكن

۱- و ينسب هذا التقسيم إلى أرسطو و هو لا ينافى القول بكون الشر عدميا لما تقدم أنه عدم مضاف فله حظ من الوجود، ط مد

۲- قبل الرجوع إلى البرهان إذ بعده يعلم أن بعض الأقسام غير موجود فيكون خارجا عن المقسم و الخير و الشر هنا إما ذاتيان أو إضافيان و فى القبسات كلام السيد قده يدل على الثانى حيث قال ۶۸ الأول ما لا شر فيه بالإضافه و هو موجوده ثم قال و ذلك كالجواهر العقليه من الموجودات التى لا يكون فيها أمر بالقوه و لا يقع فيها شر بالإضافه إذ لا يزاحم موجودا ما و لا يستضر بوجودها شى ء إلى آخر ما قال، س قده

و کذلک ضرب من النفوس الکامله الإنسانیه إذا لحقت بالسابقین المقربین فهی أیضا من هذا القسم فیجب وجود هذا القسم من المبدإ الأعلی لأجل کونه خیرا محضا یفعل الخیر لا محاله و قد علمت مما سبق من البراهین وجود العالم العقلی و من قاعده إمکان الأشرف و الأخس وجود الأشرف قبل وجود الأخس.

و القسم الثانی و هو الذی فیه خیر کثیر یلزمه شر قلیل

فیجب وجود هذا القسم أیضا منه لأن ترکه لأجل شره القلیل ترک الخیر الکثیر و ترک الخیر الکثیر شر کثیر فلم یجز ترکه فیجب إیجاده عن فاعل الخیرات و مبدإ الکمالات و مثال هذا القسم الموجودات الطبیعیه التی لا یمکن وجودها علی کمالها اللائق بها إلا و قد یعرض لها بحسب المصادمات و المصاکات الاتفاقیه منع غیرها عن کمالاتها أو محق الکمالات عن غیرها کالنار التی کمالها فی قوه الحراره و الإحراق و بها تحصل المصالح العظیمه و المنافع الکثیره لکن قد یعرض لها إحراق بیت ولی و ثیاب نبی و کذا الماء الذی کماله فی البروده و الرطوبه و السیلان و قد یعرض له تغریق بلاد و هلاک عباد و کذلک الأرض و الهواء و المطر و السحاب و غیر ذلک.

و هذا القسم من الموجودات الممکنه إنما یکون فیما یمکن فیه الإحاله و الاستحاله- و الکون و الفساد لکن إذا تأملنا حال الشخص المستضر بشی ء من هذه العناصر الأربعه- و تأملنا حال انتفائه طول عمره بکل واحد منها لم یکن لذلک القدر الیسیر من الضرر نسبه یعتد بها إلی ذلک النفع الکثیر و إذا کان الأمر کذلک فی الشخص الواحد المستضر فکیف یکون الحال فی نسبه ذلک الضرر الیسیر إلی انتفاع جمیع الأشخاص الإنسانیه و الحیوانیه و غیرها و کذلک الأدویه و الأغذیه النباتیه التی قد یتضرر بها فی الندره و کذلک وجود حیوانات فی أنفسها خیر إلا أنه یعرض لها بسبب مصاکات اتفاقیه تأدی ضررها إلی غیرها من الحیوانات کالحیات و العقارب و السباع الضاریه و الجوارح المفترسه و غیر ذلک- و کذلک الإنسان المستعد للکمالات النفسانیه و العقلیه و الخیرات الظنیه و الحقیقیه قد یعتریه بسبب أمور اتفاقیه اعتقادات فاسده و جهالات مرکبه و أخلاق ذمیمه و أعمال سیئه و اقتراف خطیئات تضره فی المعاد و لکن هذه الشرور إنما تکون فی أشخاص

قلیله أقل من أشخاص سالمین عن هذه الشرور و الآفات و فی أوقات أقل من أوقات العافیه و السلامه عنها

الفصل (۴) فی أن جمیع أنواع الشرور من القسم المذکور لا توجد إلا فی عالم الکون و الفساد بسبب وقوع التضاد فیه

الفصل (۴) فی أن جمیع أنواع الشـرور من القسم المـذکور لاـ توجـد إلاـ فی عالم الکون و الفساد(۱) بسـبب وقوع التضاد فیه و ذلک لأنک قد علمت أن الشر الذی کلامنا فیه و یقع الاصطلاح علیه هو عدم ذات أو عدم کمال لها و أما کون نوع أدون منزله من نوع آخر أو أخس درجه منه فی حـد نفسه- فلیس ذلـک شـرا فی حقه فکون العقل أدون من الواجب و کون النفوس أخس منها و الأفلاک أدون من الکواکب و الطبیعه أدون من النفس لا یعد من الشرور فعلی هذا لا یوجد الشر فی

۱- کأنه قدس سـره استشـعر أن إرجاع الشر بحسب التعلیل إلی العدم یوجب وجود الشر فی جمیع الماهیات الممکنه لأن الماهیه منشأ الأعدام و الفقدانات بل یوجب تحققه فی مراتب الوجود فإن کل مرتبه دانیه فاقده لکمال ما فوقها فلا مفر من کون الأعدام و الشـرور غالبه علی الخیر فی نظام الإیجاد فأجاب بأن الشر الذی کلامنا فیه و یقع الاصطلاح علیه عدم ذات أو عدم کمال ذات فالواجب أن یکون فی الـذات قوه عـدمه أو عـدم کماله و هو الماده فالشـر إنما هو فی عالم الماده. و أنت خبیر بأن إرجاع الأمر إلی اصـطلاح لا یفیـد طائلا بعد اقتضاء التحلیل عموم الشـر و تحققه فی غیر الأمور المادیه غایه الأمر أن الشـر لا یطلق علی هذه الأعدام بحسب اصطلاح لکن المحذور موجود بحسب المعنی و هو ظاهر. کیف لا و قد صرح ره کرارا بأن الإمکان و الماهیه و کل نقص و قصور و حـد جهات عدمیه و العدم شـر فالتحقیق هو الاعتراف بکون الوجود الإمکانی لا یخلو من شـر غیر أن الشـر منه ما هو نسبی کحال الممکن بالنسـبه إلی الواجب و حال کل مرتبه من الوجود بالنسـبه إلی ما فوقها و هذا الشـر هو عدم منتزع من مقـام ذاته و من لوازم الـذات غیر مسـتند إلی قضـاء إلهی- و منه مـا هو من قبیـل أعـدام الملکات کالموت و بطلان الحیاه و فقدان الکمال بعد وجدانه و هذا أمر مختص بالماده و الجواب عنه ما أجاب به فی المتن فافهم ذلک، ط مد ظله

عالم الأفلاک و ما فیها و ما فوقها أصلا بل إنما توجد تحت السماء و فی عالم الکون و الفساد- و ماده الکائنات العنصریه.

و التی یقع فیها من أنواع الشرور قلیله بالنسبه إلی الخیرات الواقعه فیها و منشأ ذلک الوقوع(۱) هو قبولها للتضاد الموجب للکون و الفساد فإنه لو لا التضاد ما صح حدوث الحادثات التی بسبب الاستحالات الباعثه للاستعدادات فما صح وجود نفوس غیر متناهیه و أشخاص کذلک و النفوس لا تحصل إلا عند حصول الأبدان و استعدادات مادتها لتعلق النفس بها و ذلک لا یحصل إلا بتفاعل الکیفیات المتضاده فالتضاد الحاصل(۲) فی هذا العالم سبب دوام الفیض فیکون خیرا بالنسبه إلی النظام الکلی و شرا بالنسبه إلی الأشخاص الجزئیه علی أن التضاد الذی هو سبب الکون و الفساد لیس بجعل جاعل لأن کون الکیفیات کالحراره و الرطوبه و الیبوسه و أشباهها متضاده إنما هو من لوازم ماهیاتها- بحسب وجودها الخارجی المادی و إن لم یکن من لوازم وجودها العقلی کما وقعت الإشاره إلیه و لوازم الوجودات کلوازم الماهیات غیر مجعوله بالذات فالمجعول بالذات فی هذه الأنواع نفس وجوداتها لا نقائصها و نقصاناتها الذاتیه کما مر ذکره و قبولها للتضاد من النقائص اللازمه لذاتها لا بجعل جاعل و کما لا یمکن أن یجعل الفاعل و الأشکال الکریه

۱- هذا توجیه لسبب وقوع الشر علی مسلک القوم من القول بالکون و الفساد و الخلع و اللبس و أما علی مسلکه قدس سره من الحرکه الجوهریه و اللبس بعد اللبس فلا شر فی تبدل جوهر من جوهر لأن الصوره اللاحقه لا تفقد شیئا من کمال السابقه سواء کانت فی طولها کتبدل الصوره الحیوانیه- من الصوره الإنسانیه أو فی عرضها کتبدل صوره عنصریه من أخری و إنما الشر فی فقدان حد من الحرکه أو مرتبه منها بقیاسه إلی الماده المتحرکه و فقدان الحد أو المرتبه من لوازم الانتقال غیر المجعوله و أما الأعراض فهی موجوده بوجود الجواهر تابعه لها فی حرکتها- و الکلام فی الشر الطاری من انعدامها قریب مما قلنا فی الجوهر، ط مد

۲- تقدمه بیان لما سیأتی فی الفصل التالی من دخول الشر فی القضاء الإلهی بالعرض- و قد بین ذلک بوجهین أحدهما أن هذه الشرور و إن شئت فقل أسبابها سبب لدوام الفیض- فهی من الخیرات بالنسبه إلی النظام الکلی و إن کانت شرورا بالقیاس إلی الأشخاص الجزئیه- و ثانیهما أنها لوازم ضروریه غیر مجعوله للخیرات الموجوده فهی داخله فی القضاء بالعرض، ط مد

متراصه دون خلل و یمکن ذلک فی المربعات و المسدسات و ما ینحل هی إلیه کالمثلث المتساوی الأضلاع کذلک لا یمکن للفاعل أن یجعل أصول الکائنات غیر متضاده

الفصل (۵) فی کیفیه دخول الشرور فی القضاء الإلهی

الفصل (۵) فی کیفیه دخول الشرور(۱) فی القضاء الإلهی قد علمت أنه لیس للماهیات الممکنه فی إمکانها و افتقار وجودها إلی موجد عله- و لا لکون وجودها ناقصا عن التمام الواجبی و لا لکون ماده الکائنات متضاده الصور سبب- و لا لکون المتضادین متفاسدین سبب و لا لکون النار محرقه و البحر مغرقا سبب و لا لکون المستغرق فی شهوات الدنیا و لذاتها محترقا بنار الجحیم محجوبا عن الجنه و النعیم سبب- فهذه هی اللوازم الضروریه التی لیست بجعل جاعل إنما المجعول ملزوماتها التی هی من جمله الخیرات فکثیر من الغایات الکمالیه لبعض الأشیاء مضره أو مفسده لبعض الأشیاء- کما أن غایه القوه الغضبیه مضره بالقوه الناطقه.

و قد عرفت فیما تقدم فی العلم الکلی من مباحث العله الغائیه الضرورات التی تلزم الغایات الذاتیه فهذه الشرور من لوازم الغایات الخیریه کالإمکانات اللازمه للهویات- و النقصانات الضروریه للوجودات و النقصانات الوجودیه عن رتبه الوجود الأول متفاوته

۱- أی بکلا معنییه المصطلح و غیره کما یفصل ثم إن دخولهما فی القضاء بالعرض إما دخول الشرور بمعنی النقصانات و الإمکانات اللازمه للماهیات فی القضاء بالعرض فلکون الماهیات و لوازمها مجعولات بالعرض و المجعول بالذات هو الوجود الذی هو الذی خیر- و إما دخول الشرور التی هی الوجودات المضاده التی هی خیرات بالذات و شرور بالعرض- فی القضاء بالعرض فلکونها جعلت من الجاعل الحق للخیرات الذاتیه لا لأن تکون معدمه لذات أو لکمال ذات فالنار جعلت لتکون من أرکان وجود المرکبات و لینضج أغذیه الإنسان مثلا بل خلقت له لا لأن یحرق ثیاب مظلوم فهو یقع بالعرض و الغضب جعل فیک لتدفع ما یزاحمک من أسیر إلی الله تعالی و لتذب عن مدینه فاضله لا لأن تفترس ما یزاحمک عن مشتهیات النفس الأماره و الوهم جعل فیک لیحرسک و یرقبک عن الوقوع فی مواقع التهلکه قبل بلوغک إلی الکمال لا لأن تخاف من المیت أو من فقد رزقک فی غدک قبل مجیئه و هکذا، س قده

فإن نقصان الجسم عن درجه الواجب أكثر من نقصان النفس و نقصان الحس عن درجه العقل الأول أكثر من نقصان الخيال فلو كان النقصان فی جميع الممكنات متشابها كانت الأنواع كلها نوعا واحدا و ماهياتها ماهيه واحده و كما أن ماهيات الأنواع بحقائقها متفاوته فكذلك هويات الأشخاص التی تحت نوع واحد متفاوته.

و بالجمله الإبداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع و إلا لم يكن أحدهما بكونه مبدعا و الآخر مبدعا أولى من العكس فإذن من الضروره أن لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص و قصور و من الضروره أن يكون النقص فی عالم النفوس أكثر منه فی عالم العقول- و فی عالم الطبائع أكثر و أوفر مما فی عالم النفوس و فی عالم العناصر أكثر و أشد مما فی عالم الأفلاك و هكذا إلى أن ينتهی إلى ماده مشتركه لا خيريه فيها إلا القوه و الاستعداد لقبول الأشياء و ستعلم أنها و إن بلغت إلى نهايه الخسه و الشريه فی ذاتها لكنها وسيله لحدوث الخيرات كلها و أن الوجود بسببها يعود و يرجع إلى الكمال بعد النقص- و إلى الشرف من الخسه و إلى الصعود من الهبوط و هذه الماده كما أنها قابله للصوره قابله للعدم و لا يمكن لها أن يقبل الصور كلها و لا يقبل أعدامها و مقابلاتها.

فإذن نقول إن الشرور التی هی من باب الأعدام و النقصانات و القصورات فی الجبله فليس ثبوتها لأن فاعلا يفعلها بل لأن الفاعل لم يفعلها و هی التی ليست خيرا بالقياس إلى شی ء آخر و أما الشرور التی تلحق بأشياء هی فی نفسها خيرات و بالقياس إلى بعض الأشياء شرور كوجود النار و الماء و السيف و السنان و السبع و الحيه و غيرها من الذوات و كوجود الغضب و الشهوه و الجربزه و الشيطنه و غيرها من الصفات و كوجود الضرب و الطعن و القتل و غير ذلك من الأفعال فإنما هی من سببين سبب من جهه الماده لأنها قابله للصوره و العدم و كان ممتنعا أن لا تكون قابله للمتقابلات و سبب من جهه الفاعل لأنه وجب أن يفعل فعله الخاص إذا لاقی فی ماده لفعله.

و استحاله أن يكون للقوى الفعاله لذواتها أفعال متضاده أو يكون قد حصل وجودها و هی لا تفعل فعلها فمن المحال أن تفعل النار الأغراض المقصوده منها و لا تحرق بدن إنسان لاقته أو أن يفعل السيف الأغراض التی لأجلها و لا يقطع عضو إنسان إذا ضرب

به علیه فلم یکن بـد من أن یکون الغرض النـافع فی وجود هـذه الأشـیاء مسـتتبعا- لآفات یعرض منها فی بعض المواد لکن الأمر الأکثری و الأمر الدائم هو الخیر المقصود منها فی الطبیعه.

أمـا الأـکثری فـإن المنتفعین بالنـار مثلاـ أکثر من المستضـرین و المستضـرون أیضا- أوقاتهم التی هم فیها فی کنف السـلامه من الاحتراق أکثر من زمان استضرارهم.

و أمـا الـدائم فلأـن أنواعـا کثیره لاـ تسـتحفظ إلا بوجود مثل النار فلم یحسن فی الإراده الأزلیه و العنایه الأولی أن یترک المنافع الأـکثریه و الخیرات الـدائمه لعوارض شـریه أقلیه فالحکمه الإلهیه اقتضت أن لا یترک الخیرات الفائضه الـدائمه النوعیه و المنافع الأکثریه لأجل شرور فی أمور شخصیه غیر دائمه و لا أکثریه فالخیر مقضی بالذات و الشر مقضی بالعرض.

و اعلم أن هـذا القسم من الشـر الوجودی لاـ یوجـد فی عـالم القضـاء الإلهی- الـذی هو عباره عن وجود جمیع الأشـیاء بصورتها العقلیه لخلوصـها عن الماده و نقائصها- فالنار العقلیه لا شر فیها(۱) و کذا الماء العقلی و الإنسان العقلی و الفرس العقلی و الأسـد العقلی و کـذا سائر الصور العقلیه لسائر الأشـیاء لا شـریه لها بل کلها خیر محض- و إنما یوجـد الشـرور فی عالم القـدر الذی هو تفصـیل الصور التی فی عالم القضاء- و تجسـیمها و تقدیرها بقدرها المعلوم و هذا الوجود الجسمانی لا یخلو من تضاد و تمانع- توجبان التفرقه و التکثیر و یعـدمان تلک الجمعیه و الوحـده و منبع التفرقه هی الماده- کما أن منبع وجود الماده هو الإمکان فإن صـدور المواد الجرمـانیه من العقول الفعـاله- إنمـا هو من جهه إمکاناتهـا و نقصاناتهـا لاـ من جهه وجوب وجوداتهـا و کمالاتها فالهیولی منبع الشرور و النقص و لا بد من وجودها کما علمت.

قـال المحقق الطوسـی ره فی شـرح الإشارات عنـد قول الشـیخ لأن کل شـی ء لازم له بوسط أو بغیر وسط یتأدی إلیه بعینه قـدره الذی هو تفصیل قضائه الأول تأدیا

۱- بل النار الکلیه التی فی عقلک لا تضاد الماء الکلی الذی فیه بل النار الجزئیه التی فی خیالک لا تضاد الماء الجزئی الذی فیه، س قده

واجبا إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العباره أقول فى تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكليه و الجزئيه التى لاـ نهـايه لهـا حاصـله من حيث هى معقوله- فى العـالم العقلى بإبـداع الأـول الواجب إياها و كان إيجاد ما يتعلق منها بالماده فى المـاده- على سبيـل الإبـداع ممتنعـا إذ هى غير متهيئه لقبول صورتين معـا فضـلا عن تلـك الكثره- و كان الجود الإلهى مقتضـيا لتكميل الماده بإبداع تلك الصور فيها و إخراج ما فيها بالقوه- من قبول تلك الصور إلى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير(۱) منقطع فى الطرفين- يخرج فيه تلك الأمور من القوه إلى الفعل واحـدا بعـد واحـد فتصـير الصور فى جميع ذلك الزمان موجوده فى موادهـا و الماده كامله بها و إذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عباره عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجمله على سبيـل الإبـداع و القـدر عباره عن وجودها فى موادها(۲) الخارجيه بعـد حصول شـرائطها مفصـله واحـدا بعـد واحد كما جاء فى التنزيل وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ و الجواهر العقليه و ما معها(۳) موجوده فى القضاء و القدر مره واحده باعتبارين و الجسمانيه و ما معها موجوده

۱- و كذا قدر حركه دوريه كذلك بأجزائها ترتبط الحوادث إلى القديم و لا يلزم التخصيص بلا مخصص، س قده

۲- إن قلت قول الشيخ يتأدى إليه بعينه قدره يدل على أن المراد هو القدر العلمى- أعنى صور النفوس المنطبعه الفلكيه لا العينى إذ المتـأدى غير المتـأدى إليه قلت قـد حمل المحقق قـدس سره التأديه على التأديه العرضـيه من الأسـباب المقـدمه على الزمانى بالزمـان لاـ التـأديه الطوليه و إن كـان لهـا أيضـا وجه و لعله أشار بـذلك إشاره لطيفه إلى الحق عنـده من العلم الحضورى بهـذه الوجودات الجزئيه، س قده

۳- على ظاهر كلام المحقق ره إشـكالان أحـدهما أن القـدر على ما علم من تعريفه- هو وجود كل شـى ء فى موادها مفصـله و الجـواهر العقليه لاـ يمكن أن تكـون فى المـواد و كيف يمكن أن تكون فى القضـاء و القـدر بهـذا المعنى مره واحـده و ثـانيهما القضـاء على مـا علم سابقا هو وجود الصور العقليه لجميع الموجودات فائضه عنه تعالى فى العالم العقلى على سبيل الإبـداع دفعه بلا زمان و قول المحقق لما كان جميع صور الموجودات الكليه و الجزئيه يشـير إلى هـذا فعلى هذا فالقضاء فى الجواهر العقليه لا العكس. و دفعهما بأن القضاء و القدر هنا غير ما هو المصطلح فإن المراد أن الجواهر العقليه- كلها موجوده فى علم البارى تعالى بالإجمـال و هو القضـاء من حيث إن ذلك العلم الإجمالى- عين الكشف التفصـيلى فهو القـدر أو أن بالجواهر العقليه غير العقل الأول و كـذا المراد بالعالم العقلى الذى مضـى فى كلام المحقق يجوز أن يكون العقل الأول لا جميع العقول فوجود صورها فيه مجمله أى بنحو البساطه قضاء و مفصله باعتبار ماهياتها قـدر و هـذا القدر أيضا غير ما اصـطلحوا عليه و أما كون الجواهر العقليه فى القضاء أو بالعكس فأمره سـهل كما أن الحركه فى الزمان بوجه و الزمان فى الحركه بوجه فإن معنى فى فى المواضع مختلف كما قرر فى موضـعه و كون وجودها فيهما مره واحـده لأجل أن التفاوت بين المجمل و المفصل- بنحو الإدراك لا بالمدرك و أما الجسـمانيات فمعلوم أنها موجوده مجمله فى القضاء مره و مفصله فى القدر مره إذ ليست من صقع الربوبيه لغلبه السوائيه بغلبه أحكـام المـاده عليها فلها وجود تفصـيلى فى القـدر العينى سوى وجودها مجمله فى العالم العقلى. و يمكن أن يحملا على ما هو المصـطلح و يلاحـظ الكيانيـات من صـقع الجـواهر العقليه الإبـداعيه و قـد علمت أن نسـبه المتغيرات إلى الثـابت دهر فحق أنها موجوده فيهمـا مره واحـده دهريه فإذا لوحظ الكلى و المحيط فالجزئى و المحاط لم يبق لهما أثر و حكم على حيالهما- بخلاف الجواهر الجسـمانيه فإنها مأخوذه بشـرط لا لمكان التعلق بالماده فهذا وجود و معلوم أنها غير محيطه بما فوقها بل مسـبوقه بعلم ما

فوقهـا بها و ذاك وجود آخر ۷۶ قال صاحب المحاكمات و الجواهر العقليه موجوده فی القضاء و القـدر مره واحـده إذ لا وجود لها إلا فی الأزل و لكن باعتباری الإجمال و التفصـيل و أما الصور و الأعراض الجسمانيه فهی موجوده فيهما مرتين مره فی الأزل مجمله و مره فيما لا يزال مفصله انتهی كلامه و هو مجمل تفصيله ما ذكرنا، س قده

فیهما مرتین انتهی کلامه و قال الشیخ الإشراقی فی التلویحات لو نظرت إلی آثار رحمه الله فی هذا العالم لقضیت العجب من أن الرحمه الإلهیه لما کان غیر جائز أن تقف علی حد یبقی وراءها الإمکان غیر المتناهی وجدت هیولی ذات قوه القبول إلی غیر النهایه کما للمبادی قوه الفعل إلی غیر النهایه و کان لا بد أیضا لتجدد الفیض من تجدد أمر ما فوجدت أشخاص فلکیه دائره الأغراض علویه یتبعها استعداد غیر متناه ینضم إلی فاعل غیر متناه و قابل کذلک فینفتح باب نزول البرکات و رشح الخیر الدائم فی الآزال و الآباد و یحصل

الفیض علی کل قابل بحسب استعداده إذ المبدأ الواهب لا- تغیر فیه و لو کان للنمل استعداد قبول نفس أشرف کما للإنسان لحصل فیها من فیض العقل الفیاض.

ثم لما کان أشرف ما یتعلق بالهیولی النفس الناطقه و کان غیر جائز خروج الممکن فیها دفعه دون الأبدان و لا مع الأبدان فبحسب الأدوار و الأکوار و الاستعدادات یحصل نفوس من فیض واهبها قرنا بعد قرن راجعه إلی ربها إذا کملت انتهی کلامه.

فقد تبین و اتضح أن اللانهایه فی الأشخاص و النفوس التی اقتضتها العنایه الأزلیه- من ضرورتها وقوع الاستحاله و التضاد فی عالم الکون و الفساد و لو لا- التضاد لما صح الکون و الفساد و لو لا الکون و الفساد ما أمکن وجود أشخاص غیر متناهیه و لا التی هی أشرف منها و هی النفوس غیر المتناهیه الحیوانیه و لا التی هی أشرف من القبیلتین و هی النفوس غیر المتناهیه النطقیه و کون الصور و الکیفیات مضادا بعضها لبعض قد علمت أنها لیست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها القدری المادی و من ضروره التفاعل بینها حتی یقع الاعتدال و یحصل به کمال تضادها فصح أنه لو لا التضاد ما صح دوام الفیض من المبدإ الجواد و لوقف الجود و لتعطل العالم العنصری عن قبول الحیاه التی بها یحصل نیل المقصود و بقی أکثر ما یمکن فی مکمن الإمکان و کتم العدم البحت و لم یمکن للسلاک السفر إلی الله تعالی و الرجوع إلیه و قد قال سبحانه کَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِیدُهُ.

و من تأمل فی أمر الموت الذی یعده الجمهور من أقوی أنحاء الشرور لعلم أن فیه خیرا کثیرا لا نسبه لشریته إلیه یصل إلی المیت و إلی غیره أما الواصل إلی غیره فإنه لو ارتفع الموت لاشتد الأمر علی الناس و ضاق المکان حتی لا یمکنهم التنفس فضلا عن الحرکه و الأکل و الشرب فالمفروض أنه حی عند ذلک أسوأ حالا من المیت و أما الخیر الواصل إلیه فخلاصه عن هذا الوجود الدنیوی المعرض للآفات و المحن و مآله إلی الرحمه کما سنبینه إن شاء الله

الفصل (۶) فی دفع أوهام وقعت للناس فی مسأله الخیر و الشر

منها أن القسم الثانی الذی الخیر فیه غالب علی الشر

لم لم یوجد عن الباری علی وجه لا یعتریه شر أصلا حتی یکون الموجودات کلها خیرات محضه.

و أجیب بأنه لو کان کـذلک لکان الشـی ء غیر نفسه إذ کان هـذا غیر ممکن فی هـذا القسم من الوجود و هو ممکن فی الوجود المطلق لإمکانه فی النمط الأول من الوجود فإنه قد فاض عن المدبر الأول الفیاض علی الأشیاء الصور العقلیه المجرده- بالکلیه و الصور النفسیـه المتعلقه نحوا ما من التعلق و الطبائع السـماویه المتقـدره الذوات المرتفعه عن المفاسد و المضار و بقی هذا النمط الثانی الذی لا یمکن وجوده إلا بمخالطه القوی و الأعدام و الأضداد.

فإذا قلت لم لا توجد النار(۱) التی هی أحد أنواع هذا القسم علی وجه لا یلزمها شر فکأنک قلت لم لم یجعل النار غیر النار و من المستحیل أن یجعل النار غیر النار و من المستحیل أن یکون النار نارا و تمس ثوب ناسک و لا مانع من الحریق و لا تحرقه.

و منها أنکم زعمتم أن الخیر فی العالم کثیر و الشر قلیل

و نحن إذا نظرنا فی أنواع

۱- و بتقریر آخر لو لم یتحقق فی عالم الماده شـر کفساد صوره أو تبدلها أو فقدان کمال ثان کان وقوع الخیر و فعلیتها ضـروریا و ارتفع بذلک إمکان فقدان الکمالات الأولی و الثانیه فیرتفع الماده و یعود المادیات مجرده و المجردات موجوده بالفعل و نوع کـل منهـا منحصـره فی فرد فیعود معنی قولنـا لم لم یخلق عـالم الماده خالیا من الشـرور إلی قولنا لم لم یکتف الله سـبحانه بعالم التجرد و لم خلق عـالم المـاده و فیهـا شـر و الجواب أن فیه خیرا کثیرا فافهم و بـذلک یظهر أن لا معنی لتحقق السـعاده و النفع و الطاعه و الثواب و ما یناظرها لو لا تحقق الشقاوه و الضرر و المعصیه و العقاب و ما من هذا القبیل مما لها و لما یقابلها إمکان، ط مد

الکائنات وجدنا الإنسان أشرف الجمیع و إذا نظرنا إلی أکثر أفراده وجدنا الغالب علیهم الشرور لوجود أفعال قبیحه و أعمال سیئه و أخلاق و ملکات ردیه و اعتقادات باطله- و بالجمله الغالب علیهم طاعه الشهوه و الغضب بحسب القوه العملیه و الجهل المرکب بحسب القوه النظریه و هذان الأمران مضران فی المعاد مولمان للنفس موجبان للشقاوه فی العقبی مانعان عن السعاده الأخرویه فیکون الشر غالبا علی هذا النوع- الذی هو الثمره القصوی و الغایه العظمی لوجود هذه الأکوان و بناء عالم العناصر و الأرکان- و أما الاستمتاع بالشهوه و اللهو و اللعب الذی هو السعاده الدنیویه التی هی فی التحقیق شقاوه فهو مع ذلک حقیر جدا بالنسبه إلی ما یحرمونه من السعاده الحقیقیه و یکتسبونه من نار الجحیم و العذاب الألیم.

و أجیب عن هذا(۱) بأن أحوال الناس فی العقبی کأحوالهم فی الدنیا و أحوالهم فی النشأه الأولی علی ثلاثه أقسام.

الأول هم البالغون فی الحسن و الصحه.

و الثانی المتوسطون فیهما و هم الأکثر علی تفاوتهم فی درجات التوسط.

و القسم الثالث البالغون فی النقصان الممنوون بالقبح و السقم و العاهات- و هؤلاء أقل من المتوسطین و إذا نسبتهم إلی مجموع القسمین الأولین کانوا فی غایه ما یکون من القله و الحقاره بالنسبه إلیهم فکذلک أحوال النفوس فی الآخره علی ثلاثه أقسام.

الأول الکاملون فی القوتین البالغون فی تحصیل الکمالات الحکمیه النظریه- و اقتناء الملکات الکریمه العملیه.

الثانی المتوسطون فی تحصیل ذلک و هم الأکثر و الأغلب علی تفاوت مراتبهم فی ذلک من القرب إلی الطرف الأشرف و البعد عنه إلی الأرذل.

و الثالث هم البالغون فی الجهالات البسیطه و المرکبه الممعنون فی رداءه أخلاق- فهؤلاء أقل عددا من القسم الثانی بکثیر و إذا نسبتهم إلی مجموع القسمین الأولین کانوا

۱- المجیب هو الشیخ الرئیس فی الإشارات و تبعه اللاحقون، س قده

فی غایه القله و الحقاره فلأهل الرحمه و السلامه غلبه وافره فی کلتا النشأتین.

قال الشیخ الرئیس فی الإشارات لا یقعن عندک أن السعاده فی الآخره نوع واحد و لا یقعن عندک بل إنما یهلک الهلاک السرمد ضرب من الجهل و الرذیله و إنما یعرض للعذاب ضرب من الرذیله و حد منه و ذلک فی أقل أشخاص الناس و لا تضع إلی من یجعل النجاه وقفا علی عدد و مصروفه عن أهل الجهل و الخطایا صرفا إلی الأبد و استوسع رحمه الله انتهی کلامه أقول هذا الکلام و الذی قبله و إن کان منافیا لظواهر بعض النصوص و الروایات(۱) إلا أن الإمعان فی الأصول الإیمانیه و القواعد العقلیه یعطی الجزم بأن أکثر الناس فی الآخره وجب أن یکون من أهل السلامه و النجاه و لأهل المعرفه و الکشف نمط آخر من التحقیق فی هذا المقام سیجی ء ذکره من ذی قبل إن شاء الله.

علی أن البرهان اللمی قائم علی أن خلق کل نوع طبیعی من إفاضه الله- و ترتیبه النظام یجب أن یکون علی نهج یبلغ جمیع آحاد ذلک النوع أو أکثرها إلی کمالها الخاص بها من غیر مانع و لا مزاحم إلا علی سبیل الندره الاتفاقیه من غیر دوام- لکن یجب أن یعلم أن الذی کلامنا فیه(۲) هو الکمال الأول و الثانی لا الذی بعدهما

۱- لم أجد منافاه و الروایات معارضه بمثلهما و مثل قوله تعالی وَ قَلِیلٌ مِنْ عِبادِیَ الشَّکُورُ لا یدل علی ما ذکره إذ التقصیر فی الشکر لا ینافی کون المقصر من أصل النجاه لجواز إراده الشکور فی الطرف الأشرف و هو صیغه المبالغه مع أن القله فی الشکر معارضه بالإضافه التشریفیه فی عبادی، س قده

۲- أی الکمال الذی قلنا إن الشر عدم کمال الذات هو الکمال بحسب قوه النوع- أو بحسب استعداد الشخص لأن کل شی ء إنما المطلوب منه کمال مخصوص کالصوله من الأسد و العدو من الغزال و المراد بما بعدهما من الکمالات ما لیس کذلک کما مثل بالحکمه بالنسبه إلی أکثر الناس فهی غیر مأخوذه فی الطبیعه الإنسانیه المطلقه و لا یستعد لها مواد أکثر الناس فعدمها لیس شرا لهم فالتقویم من الألف مطلوب و التعویج من الدال مرغوب- و المراد بقوله الذی کلامنا فیه أن الکمال الذی قلنا إن أفراد کل نوع لا بد أن تصل إلی کمالها هو الکمال الأول و الثانی لا ما بعدهما و هذا أنسب بما قبله و الأول أنسب بما بعده- أعنی قول الشیخ و هو الذی استثنیناه، س قده

من الكمالات و أن يعلم أن أفراد الإنسان بما هم إناث ليس مقتضى كمالهم الأول و لا الثانى أن يكونوا حكماء عرفاء بالله و ملكوته و آياته و اليوم الآخر فإن هذا ليس فى جبله أكثر الناس بل فى طباع طائفه مخصوصه هم فى الحقيقه نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فإن الإنسان قد أشرنا إلى أنه من حيث النشأه الأولى نوع واحد و من حيث نشأه الفطره الثانيه من طينه سره و باطنه أنواع كثيره و لكل نوع منهم كمال يخصه و سعاده لأجله و شقاوه تقابلها كما سيجى ء و شرحه فى بحث المعاد.

قال الشيخ فى الشفا اعلم أن الشر الذى هو بمعنى العدم إما أنه يكون شرا بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب و إما أن لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الأمر الذى هو ممكن فى الأول و لو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التى بعد الكمالات الثانيه و لا مقتضى له من طباع الممكن فيه و هذا القسم غير الذى نحن فيه و هو الذى استثنيناه هذه و ليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفه أو بالهندسه أو غير ذلك فإن ذلك ليس شرا من جهه ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال لا صلاح فى أن يعم و ستعرف أنه إنما يكون شرا إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخص نفسه و إنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان أو نفس بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك و اشتاق إليه و استعد لذلك الاستعدادات و أما قبل ذلك فليس مما ينبعث إليه الشى ء فى بقاء طبيعه النوع انبعاثه إلى الكمالات الثانيه التى تتلو الكمال الأول فإذا لم يكن كان عدما فى أمر ما مقتضى له كان فى الطباع انتهى عبارته.

و منها أنه إذا كان ما يستر عن الإنسان من المعاصى أو يتصف به من الرذائل واقعا- بقضاء الله

داخلا فى قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصى و الآثام منه بالضروره- شاع الإنسان أو أبى و إذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل الذى هو منبع الجود و الإحسان عن أن يعاقب بذلك أهل العصيان و يعذب الإنسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فإن ذلك ينسب إلى خلاف

مقتضـی العـدل و الإحسان بل إلی الجور و العدوان و ذلک محال علی الواجب تعالی- کیف و إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی الْقُرْبی وَ یَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ.

و الجواب علی مقتضی قواعد الحکماء(۱) أن الله غنی عن العالمین و بری ء عن طاعه المحسنین و معصیه المسیئین و إنما الوارد علی النفس بعـد مفـارقه الـدنیا إنما هو علی تقصـیرها و تلطیـخ جوهرها بالکـدورات المؤلمه و الظلمات الموذیه الموحشه لا أن عقابها لمنتقم خارجی یعاقبها و یؤذیها و ینتقم منها فی أفعالها کما یتوهم النفوس العامه- مما یرون من العقاب الحاصل فی هـذا العـالم بالأسـباب الخـارجیه و لیست الأـمور الأخرویه کـذلک فإن العقوبات هنالک من لوازم أعمال(۲) و أفعـال قبیحه و نتـائج هیئات ردیه و ملکات سیئه فهی حماله لحطب نیرانها و معها وقود جحیمها فإذا فارقت النفس

۱- إرجـاع لمسـلک المجـازاه بـالثواب و العقـاب إلی مسـلک نتائـج الأعمـال و هنـاک جواب آخر و هو أن الفرق بین الأفعـال الاختیـاریه و الجبریه أو الاضـطراریه مع قطع النظر عن تعلق القضـاء بهـا ضـروری لاـ ینکره إلاـ مکابر ثم إن تعلق القضاء بالفعل الاختیاری بحـده لو اسـتوجب کونه اضـطراریا لزم من ذلک الخلف بل تعلق القضاء به یؤکـد اختیاریا و إلا تخلف المقضـی عن القضـاء و هو فی قضـائه تعـالی محـال و الظـاهر أن هـذا خلـط کونه منهم بین التسـخیر و الجبر فالفعـل الاختیاری بحـده المتعلق تسخیری بمعنی أن الفعل الاختیاری مراد له تعالی واقع لا محاله لا أن المراد حاق الفعل مع سقوط قید الاختیار، ط مد

۲- و هذا معنی تجسم الأعمال الوارد فی الشـرع المقدس أی تکرر الأعمال تصیر منشأ لحصول الملکات و الملکات لها الخلاقیه بإذن القدیر الخلاق جل شأنه و ینور ذلک اتحاد ماده الملکه و الملک و فیض ماء الوجود فی الأودیه بقدرها و النور ینصـبغ فی القوابل الزجاجیه بصـبغها و بالجمله تکون للملکات أظلال تناسبها و صور تشابهها- کصور النمل لملکه الحرص و صور الحیات و العقارب لملکه الأذیه و قس علیهما غیرهما و نعم ما قیل- گر ز خاری خسته ای خود کشته ای ور حریر قزدری خود رشته ای ، س قده

البـدنه متلطخه بالملكات المـذمومه و الهيئات المرذوله و زال الحجاب البدنى و فيها ماده الشـعلات الجحيميه و كبريت الحرقات الباطنيه و النيرانات الكامنه اليوم فشاهدتها بعين اليقين و قد أحاطت بها سرادقها و أحدقت بقلبها عقاربها و حياتها و عاينت مراره شهوات الدنيا و تأذت بموذيات أخلاقها و عاداتها و ردت إليها مساوى أفعالها و نتائج أعمالها كما

قال الصادق ع: إنما هى أعمالكم ترد إليكم

و قال

: رب شهوه ساعه أورث حزنا طويلا

و يكون حـال الإنسـان المتـألم بهـذا العقاب بسـبب الهيئات الرديه كحال الإنسان المنهوم المقصـر فى الحميه إذا ردت إليه شـده نهمته و قوه شهوته و ضعف معدته أوجاعا و أمراضا مولمه فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق القدر إليه من الشهوه المؤديه إلى هذا التألم لا لأن الطبيب الذى أمره بالاحتماء ينتقم منه.

و منها و هو من ركيك الاعتراضات على الحكماء

اشاره

و منها و هو من ركيك الاعتراضات(۱) على الحكماء أنهم لما لم يقولوا بالحسن و القبح(۲) فى الأفعال كما ذهب إليه المعتزله و نفوا فى أفعال الواجب تعالى الغرض

۱- المعترض هو الإمام الرازى، ط مد ظله

۲- أى العقليين أقول إن هـذا إلاـ إفـك افتروه عليهم حاشـاهم عن ذلـك و كيف يقول الـذين هم أبنـاء العقـل و أسـلاعه بنفى التحسـين و التقبيـح العقليين نعم لما كان الحسن و القبـح عنـدهم بمعنى موافقه الغرض و المصـلحه و خلافها و الحكماء باعتقاد هؤلاء نافون للفرض- نسبوه إليهم فكأنهم يقولون ينبغى للحكيم أن لا يقول به. و لما كان هذه المسأله من معارك الآراء لا بأس بـذكر طرف من الكلاـم فيه فنقول- اختلف فى حسن الأشـياء و قبحها بـل همـا عقليان أو شـرعيان فـذهب الحكماء و الإماميه و المعـتزله الأـول و الأشـاعره إلى الثـانى ثم إن المعتزله اختلفوا فـذهب الأقـدمون منهم إلى أن حسن الأفعـال و قبحهـا لـذواتها لا لصـفات فيهمـا و ذهب بعض من قـدمائهم إلى إثبـات صـفه حقيقيه توجب ذلـك مطلقـا فى الحسن و القبـح جميعـا و ذهب أبو الحسـين إلى هذا فى القبح دون الحسن فقال لا حاجه فيه إلى صـفه محسنه بل يكفى انتفاء الصفه المقبحه- و ذهب الجبائى إلى أن ليس حسن الأفعال و قبحها لصـفات حقيقيه فيها بل لوجوه اعتباريه- و صـفات إضافيه و يختلفان بحسب الاعتبارات فى لطمه اليتيم تأديبا و ظلما. و المراد من كون الحسن و القبح عقليين أن العقل يمكنه أن يفهم أن العقل الفلانى- ممدوح فى نفس الأمر و الآـخر مـذموم و إن لم يرد به الشـرع الأـنور أو يمكنه فهم الجهه التى بها حسن الفعل فأمر به الشارع أو قبـح فنهى عنه إن كان

بعد ورود الشرع و عدم فهمه جهات الحسن و القبح فى بعض الأفعال لا يقدح فى عقليتها لأنه يعلم إجمالا أنه لو كان خاليا عن المصلحه- أو المفسده يقبح عن الحكيم طلب فعله أو تركه و المراد من كونهما شرعيين أنه لا يمكن للعقل إدراك الحسن و القبح و أن فاعل هذا يستحق المدح و فاعل ذاك يستحق الذم و لا إدراك جهات الحسن و القبح فى فعل من الأفعال لا قبل ورود الشرع و لا بعده و قد يقال المراد بالعقليه اشتمال الفعل على الجهه المحسنه أو المقبحه سواء أدرك العقل تلك الجهه أم لا- و بالشرعيه خلاف ذلك فعلى العقليه الشرع كاشف و مبين للحسن و القبح الثابتين له فى نفس الأمر و لا يجوز فى الفعل الذى أمر به أن ينهى عنه فى ذلك الوقت بعينه و لا فيما نهى عنه أن يأمر به كذلك نعم يجوز إذا اختلف الوقت كما فى صوره نسخ الأحكام و على الشرعيه الشرع هو المثبت له لا الكاشف و ليس الحسن أو القبح عائد إلى أمر حقيقى فى الفعل قبل ورود الشرع و يجوز التعاكس المذكور و لا علاقه لزوميه بين فعل الصلاه مثلا و دخول الجنه و لا بين أكل أموال اليتامى ظلما و أكل النار فى الباطن و لذا لو أدخل الله العبد المؤمن العابد الزاهد النار و الكافر المشرك الجنه لجاز عند أصحاب هذا المذهب بخلافه على مذهب التحقيق فإن العلاقه اللزوميه ثابته عقلا بين الأفعال الحسنه و الصور الملذه و بين الأفعال القبيحه و الصور المولمه كما فى الكتاب المجيد جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ* و جَزاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ* و قوله ص: إنما هى أعمالكم ترد إليكم و قولهم بنفى السببيه و المسببيه و جرى عاده الله تعالى باطل. إذا عرفت ذلك فاعلم أن الحق هو عقليه الحسن و القبح للعلم الضرورى باستحقاق المدح على العدل و الإحسان و الذم على الظلم و العدوان و هذا العلم حاصل لكل عاقل و إن لم يتدين بدين و لهذا يحكم به منكر الشرائع أيضا كالبراهمه و أيضا الحكم بحسن ما حسنه الشارع أو قبح ما قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه و أن الأمر بالقبيح و النهى عن الحسن سفه و عبث لا يليق به و ذلك إما بالعقل و التقدير أنه معزول و إما بالشرع فيدور، س قده

بل قالوا بالإيجاب فإذن خوضهم فى هذه المسأله من قبيل الفضول فإن السؤال بلم غير وارد مع القول بالإيجاب فى الأفعال أو مع القول بنفى التحسين و التقبيح فيها

و الجواب أما أولا

فإنهم ما نفوا الغايه و الغرض عن شى ء من أفعاله مطلقا- بل إنما نفوا فى فعله المطلق و فى فعله الأول غرضا زائدا على ذاته تعالى و أما ثوانى الأفعال و الأفعال المخصوصه و المقيده فأثبتوا لكل منها غايه مخصوصه كيف و كتبهم مشحونه

بـالبحث عن غايـات الموجودات و منافعهـا كمـا يعلم من مباحث الفلكيات و مباحث الأمزجه و المركبات و علم التشـريح و علم الأدويه و غيرها.

و أما ثانيا

فلمـا علمت غير مره أن فعله تعـالى بعين الإراده و الرضـا(۱) المنبعثين عن ذاته بـذاته و الإيجـاب الحاصل منهما غير الجبر الـذى يكون فى المبادى الطبيعيه- العديمه الشعور و المبادى التسخيريه.

و أما ثالثا

فهب أن الأمر كما زعمه فللحكيم أن يبحث عن كيفيه ترتب الأفعال- من مباديها الـذاتيه على وجه المناسـبه و عدم المنافاه و أن يبحث عن كيفيه صـدور الشـر عمـا هو خير بالـذات فينبه على أن الصـادر منه أولاـ و بالـذات هو الخير و أن الشـر غير صادر منه بالـذات بـل صـدور الخيرات الكليه أدى إلى شـرور جزئيه قليله العـدد بالإضـافه إلى تلك الخيرات العظيمه فلم يكن الصادر منه تعالى شرا أصلا كيف و بما ذكروه يدفع شبهه عظيمه من المجوس القائلين بشرك عظيم من إثبات اثنينيه القديم سموهما يزدان فاعـل الخير و أهرمن فاعـل الشـر و كفى شـرفا و فضـلا لهم فى بحث يـدفع به مـا هى بـذر الشـبهات كشـبهه إبليس اللعين حين اعترض على الملاـئكه الـذين هم من أفاضل عالم السـماوات كما أن الحكماء من أفاضل طبقات الجنات بأن الله لم خلقنى و قد علم أنى أضـل عبـاده عن الطريق و أغويهم عن الصـراط المسـتقيم فـأجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الإلزام(۲) للمجادل الذى لا يستعد لإدراك النهج البرهانى و قيل

۱- و إذ كان فعله عن علم سابق و رضا بالفعل و ليس فوقه من يحمله على ما فعل و لا فى عرضه من يعارضه فيزاحمه فهو مختار فى فعله و أما كون الفعل ضـروريا كما يقتضـيه قولهم الشى ء ما لم يجب لم يوجد فإنما هى ضروره منتزعه من الوجود المفاض من عنـده على معلولاـته الممكنه و من المحـال أن تنقلب فتجعـل الفعل واجبا عليه تعالى فيصـير هو تعالى به موجبا بالفتـح و هو موجب بالكسر، ط مد

۲- ظـاهره أنه جـواب إلزامى إسـكاتى و الظـاهر أنه حجه برهـانيه و يمكن تقريبه بـوجهين- أحـدهما سؤال الفاعـل عن فعله إذا ترتب عليه شـى ء من جهات الشـر إنما يكون عن مصلحه ملزمه يتدارك بها ما يترتب على الفعل من الشر فيندفع به الاعتراض و المصالـح التى نطبق عليها أفعالنا قواعـد عقليه و ضوابطه كليه منتزعه من الوجود الخارجى مأخوذه من نظام الكون فسؤال الفاعل عن فعله سؤال عن المصلحه التى يتبعهـا فعله و الفحص عن المصـلحه طلب للحصول عن النظـام الأتم الجارى فى الكون فالفعل تابع للمصـلحه محكوم لها و المصـلحه تابعه للوجود الخارجى و النظام الجارى هذا فى أفعالنا و أما هو تعالى ففعله نفس الوجود الخـارجى و النظـام الأـتم الجارى المنتزعه عنه المصلحه التابعه له الحكمه تبعيه اللازم لملزومه فلا معنى لسؤاله تعالى عن تطبيق فعله على المصـلحه و فعله ملاك كل مصلحه و منشأ انتزاعها و ليس وراءه تعالى شى ء يحكم عليه فى نفسه و فعله. و ثانيهما أن

مؤاخذه الفاعل على فعله إنما يكون فيما إذا اقترن ما لا يملكه من الفعل- و كذا سؤاله عن فعله إنما يكون فيما إذا كان هناك ما لا يملكه من الأفعال و تردد فعله بين ما يملكه و ما لا يملكه و الله سبحانه هو المالك على الإطلاق يملك كل شى ء من كل وجه فلا معنى لسؤاله عن شى ء من أفعاله و لا يستلزم ذلك بطلان الحسن و القبح و ارتفاع تأثير المصلحه و تجويز الإراده الجزافيه لأن ملاك الحسن على هذا الوجه هو ملك الفاعل للفعل و لا يملكه إلا بموافقه الفعل للمصلحه و جهه الخير المرجحه فإذا كان الفعل ذا مصلحه بالذات كالوجود الذى هو فعله تعالى كان مملوكا لفاعله بالذات فكان حسنا بالذات و إراده ما هو حسن ذو مصلحه ليست بإراده جزافيه و هو ظاهر نعم يجوز السؤال عن الحكمه و وجه المصلحه فى فعله تعالى بمعنى طلب العلم التفصيلى بها بعد العلم إجمالا بكونه لا يخلو عن المصلحه و أما السؤال عن أصل المصلحه فلا كما عرفت، ط مد

لا یسأل عما یفعل و هو أحد الطرق الثلاثه المذکوره فی کتاب الله أحدها الحکمه البرهانیه للکاملین المقربین.

و الثانی الموعظه الخطابیه لأهل السلامه و أصحاب الیمین و الثالث المجادله لدفع شبهه الضالین من أصحاب الشمال المکذبین بیوم الدین.

و منها أنه إذا جاز عند الفلاسفه

(۱) أن یصدر عن الواجب تعالی جوهر شریف

۱- و هذا کما یقال علی أصحاب القول بالمثل أنه یلزم علیهم أنها أوجدت لأجل ما تحتها من أصنامها أی لأن تکون دستورات لصنع هذه الأصنام و هذا و ذلک کلاهما نشأ من سوء الفهم لکلامهم، س قده

لأجـل أمر خسـيس حيث فعـل عالم العقل أولا ثم فعل بتوسـطه عالم النفس و خلق من النفس الطبيعه الجسـميه و هكـذا إلى أن انتهى فعله فى الغايه إلى الهيولى التى هى أخس الأشـياء- حسب ما هو مـذهبهم فى الترتيب فليجز عندهم أن يصدر عن الخير ما هو شـر بالـذات- و الجواب أن هـذا غلـط نشـأ إمـا من الاشـتباه بين الغـايه الحقيقيه و الأـمر الضـرورى- و إما من توهم انعكاس الموجبه الكليه كنفسـها و ليس كـذلك فليس يلزم من كون كل غايه متأخر بالـذات عن الشـى ء ذى الغايه أن يكون كل متأخر بالذات عن الشـى ء غايه له حتى يلزم أن يكون الهيولى المشتركه أشـرف من السماويات و السماويات أشرف من العقول الفعاله و الغايه بمعنى الـذى لأجله الفعل ليست الغايه التى هى نهايه الفعل فإنه يصـح أن يقال انتهت سلسـله الأمور الـدائمه إلى الهيولى المشتركه أو نحوهـا و يصـح أن يقـال للأفعـال انتهاء و لا يصـح بوجه آخر فإن الجود الإلهى لا غايه له و متى قال الحكماء- إنه تعـالى أبـدع الأشـياء على الترتيب من العقل منتهيه إلى الهيولى شـبه ما وقع فى الكلام الإلهى يـدبر الأمر من السـماء إلى الأرض فليس المراد أن الهيولى و مـا يجرى مجراهـا- غايه الفيض و الجود و لو كان الأمر كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفا من هـذا المنزل الأدنى و الأرض السـفلى إلى غايه الشـرف الأقصـى على عكس الترتيب الأول كما قال تعالى ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ و قوله كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ.

و أكثر من يطول حـديث الخير و الشـر و يستشـكل الأـمر من يظن أن الأـمور العظيمه الإـلهيه من الأفلاـك و مـا فيها إنما خلقت لأجل الإنسان و أن الأفعال الإلهيه منشؤها إراده- قصدت بها أشياء و أغراض على نحو إرادتنا و أغراضنا فى الأفعال الصادره عنا بالاختيار- و لو تأمل هـذا الجاهل المحجوب عن شـهود العارفين أدنى تأمل لدرى أن الأمر لو كان كما توهمه و لم يكن هناك أحكام مضـبوطه و علوم حقه الإلهيه و ضوابط ضـروريه أزلا و أبـدا ما كان أحوال أولياء الله فى الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديـده و تسـلط الأعـادى و الظلمه و أهـل الجور عليهم و مـا كـان أحوال أعـداء الله من الفراعنه و الـدجاجله- على ما وقع من تمكين أديانهم الفاسده و معتقداتهم الباطله و آرائهم الخبيثه و سبيهم و

نهبهم و طغیانهم و عداوتهم لأن الإراده إذا کانت متجدده جزافیه فما المانع من وقوع الأمر علی نحو ما یلائم شهوه کل أحد فإن کل ما یجعلونه مانعا عن وقوع الفعل علی ما یوافق مطلوبهم و مآربهم سیما إذا أعدوا نفسهم من أحیاء الله و الصالحین من عباده فیقال لم ما جمع من له هذه الإراده الجزافیه بین دفع المانع و حصول المطلوب- و لم لم یجمع بین السلامه عن الآفه و حصول المثوبه بل یقال لم لم یرفع الکفر و الجور من العالم- حتی یملأ الأرض أزلا و أبدا قسطا و عدلا بل یجعل الأرض غیر الأرض کما فی الآخره- و نقیه فورانیه صافیه من أدناس الکفر و الفجور فإن قالوا التقدیر الأزلی منعه عن ذلک- فیقال کون التقدیر الأزلی عنه واجب أو ممکن فإن کان ممکن الطرفین و اختار أحدهما- فلا بد من مرجح زائد کما هو رأیکم و ترجیح الخیر العام کان أولی إذ لا مصلحه للکافر فی کفره و للشقی فی شقائه و إن کان ذلک التقدیر واجبا بحیث ما کان یصح الوجود إلا کما هو علیه فیثبت اللزوم فإن قالوا إنه فعل ما شاء و لا یسأل عن لم فیقال عدم السؤال بالمعنی الذی تصورتموه لأنه یحرق اللسان أو لأن النظر هاهنا حرام أو لأن الحجه لا تنتهی إلیه و الأقسام کلها باطله و إن کان الأمر کما زعمتم بأنه لا یسأل فی المعقولات النظریه- فکل ما یراد الحجه علیه حتی کون العالم مفتقرا فی تخصیص جهاته إلی المرجح و فی صفات الباری نفیا و إثباتا و غیرها فللخصم أن یقول لا یسأل عن لم(۱).

و من الإشکالات القویه فی هذا المقام

أن الله تعالی لما ثبت أنه خیر محض- جواد کریم غنی عن طاعه المطیعین و معصیه المجرمین فما السبب فی تعذیب الکفار- یوم الآخره فی النار أبد الآبدین کما قال تعالی أُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ* و غیر ذلک من النصوص الداله علی خلودهم فی العذاب و قد أشرنا إلی أن البرهان ناهض فی أن مقتضی الطبیعه لکل نوع غیر ممنوع عن أفراده علی الدوام و أن کل واحده من طبائع الأشیاء- ما دام کونها علی تلک الطبیعه یجب أن تکون غیر معوقه عن کمالها الخاص الثانوی دائما

۱- فلیس عدم السؤال لکون فعله صادرا عن إراده جزافیه و إلا بطل الاستلزام العقلی- و الارتباط المطلق بین الأشیاء و أول ما یبطل بذلک نفس هذه الدعوی و هی استلزام کون الإراده جزافیه لسقوط السؤال عنه بلم، ط مد

و لا- ممنوعه عن وصولها إلى ما خلق لأجله منعا مستمرا بل لا بد و أن تعود إليه عند زوال القاسر كما قال أشرف الخلق ع و الكل ميسر لما خلق له- إذ القسر كما علمت لا يكون دائميا و لا أكثريا فكل طبيعه لا تتعطل عن كمالها أبدا- فنقول لا يخلو الكفر أو ما يجرى مجراه إما أن يخرج الإنسان عن الفطره الأولى- و يدخله فى فطره أخرى من نوع آخر أو لا- و على أى التقديرين يلزم أن لا يكون العذاب أبديا.

أما على تقدير الخروج فظاهر لأنه صار نوعا آخر بسبب تكرر أفاعيله الشهويه أو الغضبيه فصارت الملكه النفسانيه صوره ذاته و جوهر طبعه فيكون تلك الأفعال عند ذلك من كمالات ذاته كالبهيمه كمالها فى قضاء الشهوه و السبع كماله فى الغلبه و التهجم فلم يكن الشى ء معذبا بما يلائم نفسه و طبعه بل مبتهجا به كما نرى من أحوال أكثر الخلق.

و أما على تقدير البقاء على الفطره التى كانوا عليها فإنه وقع الاحتجاب عنها- بعوارض غير لازمه و لا دائمه فعند زوال العوارض يقع الرجوع إلى الفطره الأصليه- فينالهم الرحمه الواسعه و الجود الأعم من غير دافع و لا- حجاب فإذن لا- وجه للخلود فى العذاب(۱).

۱- و للقائلين بالخلود أن يجيبوا عنه باختيار كل من الشقين أما على الشق الأول- و هو الخروج عن الفطره بحصول نوعيه جديده فلأن هذه الصوره الجديده كيفما كانت- هى صوره بعض الملكات الخبيثه التى حقيقتها نوع من التعلق بالماده و النفره عن عالم القدس و الطهاره فإذا تصور بها الإنسان و أخذت آثارها فى الظهور ثم فارقت النفس البدن و ظهرت لها حقيقه الأمر كان ما يصدر عنها من الآثار مولما لها و هى لا محيص لها عن إصدارها لمكان الملكه التى صارت صوره لها فهذه الآثار آثار كماليه لها ملائمه من حيث إنها مولمه منافره لانكشاف حقيقتها للإنسان فى النشأه الآخره و هذا نظير من اعتاد بشى ء من العادات المضره الهادمه لبنيان الحياه ثم انكشف له مضرتها بعد استقرار العاده فإنه عند الفعل يتألم بعين ما يلتذ به. و أما على الشق الثانى و هو البقاء على الفطره الإنسانيه فإن تلك العوارض المولمه المعذبه و إن كانت قسريه إلا أن شيئا منها ليس بدائم و لا أكثرى بل متوارده متبدله و النفس فى طريق الاستكمال فى شقاوتها يعرضها عارض من العذاب بعد عارض بتفاعل هيئات الشقاوه- بعضها مع بعض إلى غير النهايه كما يلوح إليه قوله تعالى كُلَّما خَبَتْ زِدْناهُمْ سَعِيراً. و قوله كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ و بالجمله العذاب من قبيل القسر لكن الدائم هو نوع العذاب دون شخصه و هم لا يمنعون دوام القسر النوعى و أكثريته كما صرح به المصنف و بذلك وجه قسر الأرض دائما على الشكل المضرس مع كون شكله الطبيعى هو الكره، ط مد

و الجواب عنه ما سينكشف(۱) لك فى موعده إن شاء الله تعالى عند شرح أحوال النفوس بحسب أقسامها فى الآخره و سنذكر فى بعض الفصول الآتيه كلاما من ذلك النمط يستشعر منه عموم فضله تعالى و شمول رحمته لكافه خلقه فى الآخره و الأولى

۱- و الجواب الذى يجرى على لسان القلم الآن أنا نختار أنه باق على الفطره الأصليه- قول المستشكل أنه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمه قلنا بل وقع الاحتجاب بملكات لازمه دائمه و صور جوهريه لازمه فلا يزول فصار مثل مركب القوى كاللبن و الخل و نحوهما و كان كبهيمه مربوطه مع ملك بمربط واحد ثم إن المقام من الأسرار التى لا يفهمها أكثر العقول و يضرها و يهلكها و قد روى : أن رسول الله ص كان يجتاز فى بعض سكك المدينه و معه أصحابه فأقسمت عليهم امرأه أن يدخلوا بيتها فدخلوا فرأوا نارا مضطرمه و أولاد المرأه يلعبون حولها فقالت يا نبى الله الله أرحم بعباده أم أنا بأولادى فقال ص بل الله فإنه أرحم الراحمين فقالت أ ترانى يا رسول الله أحب أن ألقى ولدى فى النار فكيف يلقى الله عبيده فيها و هو أرحم بهم قال الراوى فبكى رسول الله ص و قال هكذا أوحى الله تعالى إلى ، س قده

الفصل (۷) فی أن وقوع ما یعده الجمهور شرورا فی هذا العالم قد تعلقت به الإراده الأزلیه صلاحا لحال الکائنات

إذ لا شبهه لأحد من أهل التحقیق حسبما یجی ء شرحه فی أن نظام العالم علی هذا الوجه أشرف النظامات الممکنه و أکملها و أفضلها بحیث لا یتصور فوقه نظام آخر- و هذا ثابت محقق عند الکل و الحکیم و المتکلم متفقان فیه سواء فی ذلک القائل بالقضاء الأزلی أو القائل بالاختیار التجددی و القصد الزائد فإن لمن یقول بالاختیار أن یقول لا یمکن أن یوجد العالم أحسن مما هو علیه لأنه لو أمکن ذلک و لم یعلم الصانع المختار أنه یمکن إیجاد ما هو أحسن منه فیتناهی علمه المحیط بالکلیات و الجزئیات و إن علم و لم یفعل مع القدره علیه فهو یناقض جوده الشامل(۱) لجمیع الموجودات.

و هذا مما ذکره الغزالی فی بعض کتبه و نقل عنه الشیخ الکامل محی الدین العربی فی الفتوحات المکیه و استحسنه و هو کلام برهانی فإن الباری جل شأنه غیر متناهی القوه تام الجود و الفیض فکل ما لا یکون له ماده و لا یحتاج إلی استعداد خاص و لا أیضا له مضاد ممانع فهو بمجرد إمکانه الذاتی فائض منه تعالی علی وجه الإبداع و مجموع النظام(۲) له ماهیه واحده کلیه و صوره نوعیه وحدانیه بلا ماده(۳) و کل ما لا ماده له نوعه منحصر فی شخصه فلا محاله لیس ذاته مرهونه- باستعداد محدود أو زمان موقوت فلا محاله مبدع فلم یمکن أفضل من هذا النظام نوعا و لا شخصا.

۱- و فیه ترجیح المرجوح أیضا، س قده

۲- فی محل المنع نعم له نوع من الوحده و ما کل واحد ذا ماهیه نوعیه واحده، ط مد

۳- إذ لا ماده لمجموع الماده و المادی و کذا لا مکان و لا زمان لمجموع العالم من الأمکنه و المکانیات و الأزمنه و الزمانیات، س قده

فإذا كان الأمر على هذا السبيل فأصول الممكنات فى هذا النظام أفلاك دائره و كواكب سائره لأشواق عاليه و عناصر مرتبه على الترتيب و هى متأتيه لأن يخلق منها ضروب أخرى من المخلوقات و هذا لا يمكن إلا بالاستحالات و الانقلابات المنبعثه فى مواد الكائنات من الحركات الوضعيه للسماويات و لا يمكن أن يكون الكائن موقوفا مبنيا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب أن يكون مقتضى كل حركه غير مقتضى الأخرى فإذا كان مقتضى الأولى موافقا لطبعه كان مقتضى الثانيه مخالفا له و أيضا لا يمكن أن يكون مقتضى الحركه الواحده إذا كان موافقا لطبيعه واحده- موافقا لطبائع سائر الأشياء نعم يجب أن يراعى حال الأفضل فالأفضل فاستيلاء الحراره مثلا بواسطه إضاءه الشمس على موضع من الأرض لتحيلها بالتلطيف و التسخير إلى طبيعه أخرى يتكون منها نوع أشرف من الأرض ليس موافقا لطبيعه الأرض بما هى أرض لكن الرحمه الإلهيه مقتضيه له على أن الأرض لو كانت ذات شعور لعلم أن خروجها عن هذا الكون و إن كان مكروها لها بحسب ما هى عليه الآن لكن تحت هذا الكره و القسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصور إلى صوره أشرف و أقرب إلى قبول الحياه و الرحمه الإلهيه.

و قد أشير إلى هذا المعنى فى الكلام الإلهى ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ فالإتيان إليه سبحانه كما فى الموت و نحوه و إن كان مكروها أولا لتعلق الشى ء بنشأته الجزئيه لكنه إذا انقلب عنها إلى نشأه أخرى يصير المهروب عنه مطلوبا و المكروه مرغوبا فيه فإذن الموت و الفساد و نحوهما من الأمور الضروريه اللازمه للنظام و لهذا وجب أن يكون مثل هذه الأمور المنسوبه إلى الشر موجوده فى هذا النظام و ما كان يليق فى الحكمه أن لا يخلق هذا الخلق الذى يلزمه شر.

على أن التعمق فى أسرار الكائنات يعطى الحكم بأن كله خير و نظام و هذا الموت الذى يتوحش منه الناس إذا حقق أمره يعلم أنه ليس معناه و غايته إلا تحويل النفس من نشأه سافله إلى نشأه عاليه و هو يرجع إلى أحد الاستكمالات الطبيعيه

و كما أن كل استكمال يقع فى الطبيعه يلزمه حصول أمر و زوال أمر دونه كما أن استكمال النطفه بالصوره الحيوانيه يلزمه بطلان الصوره النطفيه فكذلك استكمال الصور الحيوانيه الحسيه- بصوره أخرويه مثاليه أو عقليه يلزمه انخلاع هذه الصوره و انتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعى و الحراره الغريزيه التى هى عند المحققين جوهر سماوى بيد ملك من ملائكه الله النازعه للأرواح الناقله إياها من نشأه إلى نشأه ليست شأنها بالذات نفس الإذابه و التحليل و إفناء الرطوبات إلى أن يقع الموت و إلا لم يكن أفاضها سبحانه و لم يسلطها على البدن و لا يرضى سبحانه بموت أحد سيما الإنسان إلا لأجل حياه أخرى مستأنفه فى عالم المعاد و ستعلم أن نفوس الحيوان بل النبات أيضا منتقله إلى ذلك العالم بل فعل تلك الحراره(۱) بالذات- تعديل المزاج و تحويل البدن و تحريك مواده بالتسخين إلى مزاج حار يناسب الخفه و اللطافه لأن يبدل مركب النفس و يسوى له مركبا ذلولا برزخيا مطيعا للراكب غير جموح لعدم تركبه من الأضداد فيميل تاره إلى جانب و أخرى إلى جانب آخر فهذا التبديل فى المراكب يهيىء النفس للخروج و الهجره إلى الله من هذه الدار فالموت طبيعى بهذا المعنى لا- كما قالته الأطباء و غيرهم من الطبيعيين إن ذلك لنفاد الرطوبه و وقوف القوه كما مر ذكره.

فإذن جميع أقسام الموت و الفساد و انفساخ الصور و نحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر أو الاتفاق سببه ما ذكرناه فإذن لا شر و لا ضير فى أن يصير صوره أدون فداء للصوره الأشرف و لا أن يكون نوع أنزل و أنقص غذاء للنوع الأكمل الأعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات و هى غذاء للنبات و الحيوان و الجميع أغذيه للإنسان و بذلك يتم له الشرف و الفضل و له الاستعداد و التهيؤ للركوب و السفر إلى المحل الأنور و لنرجع إلى نمط آخر من الكلام فى شرح أنواع من الخيرات و الشرور النسبيه المؤديه إلى الخير الأعظم- على محاذاه ما فى بعض كتب السابقين

۱- لا يخفى أنه وجه شعرى غير برهانى، ط مد

الفصل (۸) فی بیان کمیه أنواع الخیرات و الشرور الإضافیه

اعلم أن الخیر و الشر یقالان علی أربعه أوجه-

فمنها ما ینسب إلی السماویات

من سعود الکواکب و نحوسها(۱).

و منها ما ینسب إلی الأمور الطبیعیه

من الکون و الفساد و ما یلحق الأمزجه الحیوانیه من الآلام و الأوجاع-

و منها ما ینسب إلی ما فی طباع الأحیاء العنصریه

من التالف و التنافر و التودد و التباغض و المحبه و الخصومه علی ما فی جبلتها من التنازع و التغالب-

و منها ما ینسب إلی النفوس التی تحت الأوامر و النواهی

فی أحکام الناموس الإلهی و ما یلحقها من السعاده و الشقاوه الآجلتین و العاجلتین جمیعا.

فنقول الخیرات التی تنسب إلی سعود الفلک

فهی بعنایه من الحق الأول و إراده منه بلا شک و أما الشرور التی تنسب إلی نحس الفلک فهی عارضه لا بالقصد الأول مثال ذلک إشراق الشمس و طلوعها علی بعض البقاع تاره و تسخینها لها مده و تغیبها عنها تاره أخری کیما یبرد تلک البقاع مده ما لنشو الحیوان و النبات و هی بعنایه الحق الأول- و واجب حکمته لما فیه من الصلاح الکلی و النفع العام کما ذکره الله تعالی قُلْ أَ رَأَیْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَیْکُمُ النَّهارَ سَرْمَداً(۲) الآیه.

۱- أی نحوس آثارها التی فی عالم العناصر بالنسبه إلی أشخاصها لأن السماویات زحلها کمشتریها فی السعاده إذ لا تضاد فیها و لا تنازع فلا شریه فیها أصلا، س قده

۲- النهار فی التأویل نور الحق و هو وجود السماوات و الأرض فلو کان بدون لیل الماهیات لأحرقت سبحات وجهه کلما انتهی إلیه بصره و لبهر شعاع نوره أبصار الناظرین و بصائرهم بل لم یکن ناظر کما لو جعل لیالی الماهیات سرمدا بلا نوره الوجودی

أو ليالى المواد الجسمانيه بلا أنواره الأسفهبديه الفلكيه و الأرضيه الإنسيه بل الحيوانيه اللواتى بها حياه تلك المواد لبقيت الكل فى الليل المدلهم من العدم و الليل البهيم من غسق الموت و الظلم- و ركبت الظلمه على الظلمه و البهمه على البهمه و أمعنت الوحشه فى الوحشه و الدهشه فى الدهشه- فيولج الليل فى النهار و يولج النهار فى الليل و يجعلنا فى كنف رحمته و يحيينا بأمره و يؤنسنا بنوره- فروح منه عاريه لدينا و نوره وديعه عندنا و لا بد يوما أن يرد الودائع و إذا رأيت عموم الفقر و الفاقه- فى مجموع أجزاء الإنسان الكبير من الصدر إلى الساقه لدريت وقوع الطامه الكبرى و أن الحياه كلا و النور طرا بل الوجود بشراشره عائده إلى صقع الله راجعه إليه لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ، س قده

و أما الذی یعرض لبعض الحیوانات أو لبعض النبات

من الحر المفرط أو البرد المفرط المهلک لها فی بعض البقاع و فی بعض الأوقات علی سبیل الندره و الشذوذ فلیس ذلک بالقصد الأول.

و أما الخیرات التی تنسب إلی الأمور الطبیعیه

من تکون الحیوان و النبات و المعادن و الأسباب المعینه لها علی النشوء المبلغ لها إلی أتم حالاتها و أکمل غایاتها فهی کلها برضاء الله و إراده من الباری القیوم و عنایه منه و أما الشرور التی هی الفساد و البلاء التی یلحقها بعد الکون فهی عارضه لا بالقصد الأول بل حصولها بالعرض و الانجرار و التبعیه- و ذلک لأن الکائنات لما لم یمکن أن یبقی أشخاصها فی الهیولی دائما فی هذا العالم تلطفت الحکمه الإلهیه و العنایه الربانیه إلی بقائها بصورها و مبدإ نوعیتها و رب طلسمها الحافظ لدیمومه طبیعتها بتعاقب الأفراد و توارد الأمثال علی الاتصال و إن کانت الأشخاص فی الذوبان و السیلان دائما و إنما کان ذلک بواجب فی الحکمه و العنایه لأن فی القوه و الغیب فضائل جمه و خیرات کثیره بلا نهایه.

و لا یمکن خروجها من القوه و الخفاء إلی الفعل و الظهور دفعه واحده فی وقت واحد لأن الهیولی الجسمیه لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الأنواع الطبیعیه المندمجه فی عقله المدبر له و ملکوته الفیاض علی عینه الثابته و أفراده إلا شیئا بعد شی ء علی سبیل التدریج و ممر الأوقات و الدهور دائما فکیف فضائل جمیع الأنوار الطبیعیه و حالاتها و کیفیاتها و لوازمها و آثارها المفصله المتفننه مثلا لو خلق الله تعالی بنی آدم کلهم من مضی منهم و من هو موجود الآن و یجی ء من بعد إلی یوم القیامه- فی وقت واحد لم تکن تسعهم الأرض برحبها فکیف حیوانهم و نبات غذائهم و أمتعتهم

و مـا يحتـاجون إليه فى أيـام حياتهم فمن أجل هـذا خلقهم الله قرنا بعـد قرن و أمه بعـد أمه- لأن الأرض لا تسـعهم و الهيولى لا تحملهم دفعه واحده فقد تبين بما ذكرنا أن النقص من جهه الهيولى و قابليتها لا من الصانع فإن القصور فى الفعل كما يكون من الفاعل لضـعف قوته أو لقله معرفته فقد يكون أيضا من عدم الأدوات و فتور الآلات التى لا بد وجودها للصانع فى أحكام صـنعه و إتقان فعله أو من عـدم المكان أو الزمان و الحركات و ما شاكلهما و قد يكون من قبل الهيولى مثل عسـر قبول الحديد للفتل و تصـييره حبلاـ طويلاـ كمـا يفعل الحبال من القنب و الصوف و غيرهما فليس العجز من الحـداد بل لقصور الحديـد و عسـر قبوله الفتل و مثل الهواء لا يقبل كتابه الكاتب فيه لسـيلان عنصـره و مثل النجار لا يمكن أن يعمل سـلما يبلغ السـماء لعـدم الخشب لا لعجز فيه و مثـل الرجل الحكيم لا يمكن أن يعلم الطفل لعجز فى الطفل لا فى الحكيم- و كـذا عـدم اهتـداء بعض أشـقياء الأمم بـدعوه نبيهم إياهم و إنذاره لهم كما فى قوله تعالى إِنَّکَ لا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ ليس لقصور الأنبياء صـلوات الله عليهم أجمعين و لا لعجزهم عن الهـدايه و الإنـذار بل لعسـر قبول الأنفس الخبيثه ما يقربها إلى الله و ملكوته الأعلى- فعلى هـذا يؤخـذ القياس فى العجز من الهيولى و عسر قبولها للصور لا لعجز فى الصانع الحكيم و المدبر العليم.

و السـبب الآخر فى ذلک أن هذا الكائنات لما كانت يبتدى كونها من أنقص الوجود- و أضـعف القوه مترقيا شـيئا فشيئا إلى أتم الحالاـت و أكمـل الغايـات بأسـباب معينه لها على النشو و النمو و مبلغه بها إلى أكمل غاياتها بعنايه من البارى جل شأنه سـميت تلک الأسـباب خيرات و کل سبب عارض يعوقها عن ذلک سمى شرا و هى عارضه لا بالقصد الأول فإنه و إن كان بالقياس إلى هذا الشى ء الذى عاقه عن الوصول إلى كماله و غايته شرا لكنه بالقياس إلى شى ء آخر يكون من الأسباب المعينه له على البلوغ إلى كماله و تمامه خيرا و لأجل هذا خلق الأول و بالذات لا لأجل ذاک فيكون خيريته بالذات و شريته بالعرض.

و لما تحققت ما ذکرناه من أن عدم الفعل قد یکون لعجز الهیولی أو عدم المکان أو الزمان أو الحرکات أو ما شاکلها علمت فساد ظن کثیر من العوام و أهل الکلام الذین لا یعرفون کیفیه العجز من الهیولی و لا یتصورونه فینسبون العجز کله إلی الفاعل الحکیم القادر العلیم و ذلک لأنهم ربما یتوهمون ذلک علی الله تعالی فیقولون إنه لا یقدر علی کثیر من الأشیاء و یعجز عنها مثل قولهم إنه لا یقدر أن یخرج إبلیس عن مملکته و لا یتفطنون مع قطع النظر عن المصالح التی روعیت فی خلقه أن العجز فی عدم الإخراج إنما هو من عدم المملکه التی غیر مملکه الله تعالی حتی یتصور إخراجه إلیها و لیس من عدم القدره من الخالق و یقولون إنه لا یقدر أن یدخل السماوات فی جوف إبره و لا یدرون أن العجز من الإبره(۱) و خرمها و یقولون إن الله لا یقدر أن یجمع بین النقیضین و لا یدرون أن العجز منهما فإذا سئلوا عن معنی قوله تعالی وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ* قالوا هذه الآیه مخصصه خلاف ما قال الله تعالی لأنه ذکر علی العموم و صرح بإیراد لفظ الکل و لم یعلموا أن هذه الممتنعات التی یتصورونها لیست بأشیاء خارجه عن أوهامهم و تصوراتهم- بل الذهن یتصور بعض المفهومات و یجعله عنوانا للمستحیلات و یحکم علیها بأحکام غیر بتیه بل علی سبیل الفرض و التقدیر کما فی القضایا الحقیقیه غیر البتیه علی ما هو مفصل- فی بعض مواضع هذا الکتاب.

و أما الخیرات التی توجد فی أنفس الحیوانات العنصریه

اشاره

من المحبه و اللذه و الألفه و الأکل و الشرب و الوقاع فلا شک أنها مستودعه فی جبلتها مغروسه فی فطرتها بعنایه الله تعالی و رضاه بالذات و بالقصد الأول و أما ما یلحقها من التنافر و الوحشه و المبغضه و الجوع و الألم و العطش و الجرح و الأمراض و الأوجاع(۲) و الموت و أشباهها فهی وارده علیها علی سبیل الضروره و الانجرار و التبعیه واقعه بقدر الله تعالی بالعرض و بالقصد الثانی

۱- هذا موافق للحدیث حیث ورد عن المعصوم ع: أن هذا لا یکون و لکن الله تعالی لا یوصف بالعجز ، س قده

۲- و هذه الأوجاع نوع علم إحساسی لمسی لو لم یجبل الحیوان علیه لکان نقصا عظیما- بل لم یکن قوه لامسه و لا مزاج حیوانی، س قده

فإنه لما جعل البارى بمقتضى مصلحته و حكمته فى جبله الحيوانات للجوع و العطش و اللذه من الملائم و الأذى من المنافر صارت هى أسبابا لانتهائها و دواعى عطب أبدانها- و هلاك هياكلها و شقاوه نفوسها على الضروره و الاستتباع.

أما قصد البارى الحكيم فى إيجاده و صنعه ذلك فهو لأجل بقائها و صلاحها- فإنه تعالى جعل لها الجوع و العطش لكيما يدعوها إلى الأكل و الشرب ليخلف على أبدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعه فساعه إذا كانت أجسامها دائما فى الذوبان و السيلان و أما الشهوات فلكيما يدعو بها إلى المأكولات المختلفه الموافقه لأمزجه أبدانها و ما يحتاج إليه طباعها و أما اللذه فكيما تأكل بقدر الحاجه و لا يزيد و لا ينقص و أما الآلام و الأوجاع عند الآفات العارضه لأجسادها لكيما تحرس نفوسها على حفظ أجسادها من الآفات لها إلى أجل معلوم و أما كون بعض الحيوانات آكله لجيف بعض فلئلا يضيع شى ء مما خلق بغير نفع.

و اعلم يا حبيبى أنه قد تحيرت العقول فى كون بعض الحيوانات آكله لبعض- و فيما جعل الله تعالى ذلك فى طباعها و هيأ لها الآلات و الأدوات التى يتمكن بها على ذلك كالأنياب و المخاليب و الأظافير الحداد التى بها يقدر على القبض و الضبط و الخرق و النهش و الأكل و الشهوه و اللذه و الجوع و ما شاكل ذلك مع ما يلحق المأكولات منها- من الآلام و الأوجاع و الفزع عند الذبح و القتل فلما تفكروا فى ذلك و لم تسنح لهم العله- و لا الغايه و الحكمه فاختلف عند ذلك بهم الآراء و تفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم إن تسلط الحيوانات بعضها على بعض و أكل بعضها لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمه ظلام للعبيد فلهذا قالوا إن للعالم فاعلين خيرا و شريرا.

و منهم من نسب ذلك إلى النجوم و منهم من قال إن هذا عقوبه لها لما سلف منها من الذنوب و المعاصى فى الأدوار السابقه و هؤلاء هم التناسخيه و منهم من قال بالعرض- و منهم من قال إن هذا أصلح و منهم من أقر على نفسه بالعجز قال لا أدرى ما العله فى أكل الحيوانات بعضها بعضا غير أنه قال إن البارى تعالى لا يفعل إلا الحكمه و كل هذه الأقاويل قالوها فى طلبهم العله و وجه الحكمه.

و إنما لم يقفوا عليها لأن نظرهم كان جزئيا و بحثهم عن علل الأشياء مخصوصا- و يمتنع أن يعلم أسباب الأشياء الكليه بالأنظار الجزئيه لأن أفعال البارى تعالى إنما الغرض منها هو النفع الكلى و الصلاح على العموم و إن كان يعرض من ذلك ضرر جزئى- و مكاره مخصوصه أحيانا و المثال أحكامه فى الشريعه الحقه و حدوده فيها و ذلك أنه حكم بالقصاص فى القتل و قال وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ و إن كان موتا و ألما لمن يقتص منه و كذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومى و صلاح كلى و إن كان ألما للسارق و ضررا له.

و هكذا خلق الله الشمس و القمر و الأمطار لأجل النفع و المصلحه العامه و إن كان قد يعرض لبعض الناس و الحيوان و النبات من ذلك ضرر و كذلك أيضا قد ينال لاتباع الأنبياء و الأئمه ع شدائد و آلام فى إظهار الدين و إقامه سنن الشريعه فى أوائل الأمر لكن لما كان حكمه البارى و غرضه فى إظهار الدين و إعلان قواعد الشريعه هو النفع العام و المصلحه الكليه للذين يجيئون من بعدهم إلى يوم القيامه و لا يحصى عددهم و عدد ما يلحق بهم من السعادات و الخيرات سهل فى جنب ذلك ما نال النبى و أئمته و أولاده المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين من أذيه المشركين و جهاد الأعداء المخالفين- و ما لاقوا من الحروب و العداوات و تعب الأسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل و صيام النهار و أداء الفرائض و ما فيها من الجهد على النفوس و التعب على الأبدان نزر قليل فى جنب ما أعد الله لهم من نعيم الجنان و الحور العين و رضوان الله الأكبر و لما كان الأمر يئول إلى الصلاح الكلى كانت تلك الشدائد من جهته صغيرا جزئيا.

فعلى هذا المثال نقول فى وجه الحكمه فى أكل بعض الحيوانات بعضا إن قصد البارى جل ثناؤه و غرضه فى ألم الحيوانات و ما جبل عليه طباعها من الأوجاع و الآلام التى يلحق نفوسها عند الآفات العارضه ليس عقوبه لها و عذابا كما ظن أهل التناسخ بل حثا لنفوسها(١) على حفظ أجسادها و صيانه لهياكلها من الآفات العارضه

١- و أما عدم تحقق هذا الحث و عدم ثمرته فى الجزئى الذى يفسد جسده بعد هذه الأوجاع مع عدم بلوغه النشو و الكمال فلا يعبأ به العنايه لأن الفرض النفع الكلى كما علمت، س قده

لها إذ كانت الأجساد لا تقدر على جر منفعه و دفع مضره فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالأجساد و خذلتها و أسلمتها إلى المهالك قبل فناء أعمارها و تقارب آجالها- و لهلكت كلها دفعه واحده فى أسرع مده فلهذه العله جعلت الآلام و الأوجاع للحيوان- دون النبات و جعل فيها جبله الدفع إما بالحرب و القتال و إما بالهرب و الفرار و التحرز لحفظ أنفسها من الآلام العارضه إلى وقت معلوم فإذا جاء أجلها فلا ينفعها الهرب و القتال و لا التحرز بل لا بد من التسليم و الانقياد و إن كان ينالها بعض الآلام و الأوجاع و إذ قد ذكرنا هذه المقدمه فنقول الآن إن البارى تعالى لما خلق أجناسا من الحيوانات الأرضيه و علم بأنه لا يدوم بقاؤها أبد الآبدين جعل لكل منها عمرا طبيعيا أكثر ما يمكن ثم يجيئه الموت الطبيعى إن شاء أو أبى و قد علم الله تعالى بأنه يموت كل يوم منها فى البر و البحر و السهل و الجبل عدد لا يحصيه إلا هو سبحانه فجعل بواجب حكمته(١) جثث جيف موتاها غذاء لأحيائها و ماده لبقائها لئلا يضيع شى ء مما خلق بلا نفع و فائده- و كان هذا منفعه للأحياء و لم يكن فيه ضرر على الموتى.

١- إن قلت لم يعلم من هذه الحكمه و لا مما يأتى وجه أكل جثث أحيائها قلت بل علم بانضمام ما ذكر أولا أن النظر فى طلب العله لا- بد أن يكون كليا و أن الغرض النفع الكلى و الصلاح العام فلا مبالاه بالحث بالعرض على أكل جثث الأحياء المتشابهه بالموتى فى جنب الحث على حفظ الأجساد و كلاءتها و الحث على أكل الجيف المقصودين فى العنايه بالذات مع أنها أعطتها الحزم و الفراسه و آلات الحرب و الهرب كما قيل- بشير شرزه كردى حمله تعليم بآهوى ختن دادى دويدن فانظروا يا أولى الأبصار أن ما فعله الصانع الحكيم تعالى شأنه فى هذا العالم موطن الديدان و دار التغالب و التنازع و الحدثان بحيث وجه كلا شطر مقصوده و وفى حقه و غرضه الحقيقى فى طريق الوصول إلى فناء معبوده هو التام الكامل و الجيد الفاضل حقا يبهر العقول حسن صنعه و يدهش الألباب جوده تنظيمه، س قده

حکمه أخرى

لو لم یکن الأحیاء تأکل جثث الموتى لبقیت تلک الجثث و اجتمع منها على ممر الأیام و الدهور حتى کان یمتلى بها وجه الأرض و قعر البحار و یفسد الهواء من ریحها فیصیر تلک سببا للوباء و هلاکا للأحیاء فأی حکمه أکثر من هذه إذ جعل الباری سبحانه فی أکل الحیوانات بعضها بعضا جر منفعه الأحیاء و دفع المضره عنها کلها و إن کان ینال بعضها الآلام و الأوجاع عند الذبح و القتل و القبض و لیس قصد القاتل و القابض إدخال الألم و الوجع علیها بل جلب المنفعه منها أو دفع المضره بها- و اعلم أن الباری الحکیم جل ثناؤه لما أبدع الموجودات و رتب المخلوقات- قسمها قسمین أحدهما إبداعی و الآخر خلقی و رتب الجمیع و نظمها کان بترتیبه للکلیات الإبداعیه بأن جعل الأشرف عله لوجود الأدون و سببا لبقائه و متمما له و مبلغا إلى أقصى غایاته و أکمل نهایاته و جعل حکم الجزئیات الخلقیه بالعکس منها(۱) و ذلک أنه رتبها فی الوجود من أدون حالاته إلى أشرفها و أکملها و جعل الناقص منها عله للتمام و سببا لبقاء الکامل و الأدون خادما للأشراف و معینا له و مسخرا له.

و بیان ذلک أن النبات الجزئی لما کان أدون رتبه من الحیوان الجزئی و أخس حاله منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحیوان و ماده لبقائه و جعل النفس النباتیه فی ذلک خادمه(۲) للنفس الحیوانیه و مسخره لها و هکذا أیضا لما کانت رتبه نفوس

۱- العکسیه فی مطلقه العلیه لأنها فی عالم الأمر فاعلیه و فی عالم الخلق قابلیه و أیضا قوامیه، س قده

۲- فإن النفس النباتیه لا تزال بقواها تنمی ماده نفسها و تغذیها و تسمنها و تصلح مزاجها و کیفیاتها من طعمها و رائحتها و غیر ذلک لتغذیها لماده النفس الحیوانیه و کذا النفس الحیوانیه بالنسبه إلى النفس الإنسانیه فإن الحیوانیه لا تزال بقواها تصلح ماده نفسها بل بقواها الحساسه و المحرکه تتفقد و تتجسس الملائمات و تتحرز عن المنافرات لیتقى مادتها- کیما تدخل عتبه بابک و حریم جنابک و إلى هذا أشار العطار- طاعت روحانیان أز بهر تست خلد و دوزخ عکس لطف و قهر تست ، س قده

الحيوانات أنقص و أدون من رتبه النفس الإنسانيه جعلت خادمه و مسخره للناطقه و على هذا الحكم و القياس لما كان فى بعض الحيوانات ما هو أتم خلقه و أكمل صوره جعلت النفوس الناقصه منها خادمه و مسخره للتامه الكامله منها و جعلت أجسادها ماده و غذاء الأجساد التامه منها و سببا لبقائها لتبلغ إلى أتم غاياتها و أكمل نهاياتها إذ كان هيولى الأشخاص دائما فى السيلان و الذوبان.

فقد تبين بما ذكرنا العله الموجبه فى أكل الحيوانات بعضها بعضا و أما الحكمه الغائبه فيه فهى أن البارى الحكيم جل ثناؤه لما خلق الأشياء الكونيه إما لجر منفعه أو لدفع مضره عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع و لا فائده فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الأجساد لكانت تلك الجيف باطله بلا فائده و لا عائده و كان يعرض منها ضرر و هلاك كلى كما ذكر قبل ذلك و أما الآلام و الأوجاع التى تعرض عند الذبح و القتل- و القبض فقد مر أن الحكيم عز شأنه لم يجعل ذلك تعذيبا و عقوبه لنفوسها على ذنوب- سلفت منها كما ظنه التناسخيه بل حثا لنفوسها على حفظ أجسادها من الآفات و عدم تهاونها بالأجساد و تسليمها إلى المهالك إلى أجل معلوم.

فإن قلت ما العله فى محبه الحيوانات الحياه و كراهيتها للممات.

قلنا لعلل شتى إحداها أن الحياه تشبه البقاء و الممات الفناء و البقاء محبوب- و الفناء مكروه فى طباع الموجودات إذ كان البقاء قرين الوجود و الفناء قرين العدم- و الوجود و العدم متقابلان و البارى عز شأنه لما كان عله الموجودات و هو باق أبدا صارت الموجودات كلها تحب البقاء و تشتاق إليه لأنه صفه لعلتها و المعلول يحب علته و صفاتها و يشتاق إليها و يتشبه بها فمن أجل هذا قال الحكماء بأن الواجب بالذات هو المعشوق الأول(۱) المشتاق إليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه إن شاء الله.

۱- أى فى الواقع و أما فى نظر المشتاق و بحسب استشعاره و منه المزيه و الكمال أو الدناءه و الوبال فإن لم يستشعر بأن المطلوب ما هو و نعت من هو و لا- أقل مظهر أى ظاهر هو كان له الخسران حيث حصر النور المطلق و البهاء المحض و إضافه إلى القابل و هو غافل عن المعنى مشغول بالصوره غير متدليه بحقيقه المعنى و هذا النظر مثار الكثره و عند ظهور الحقيقه و اضمحلال المجازات كما قال تعالى وَ قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ و قال إذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ و قال وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ يبقى صفر الكف و يقول يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله، س قده

و ثانیتها ما یلحقها من الآلام و الأوجاع و الفزع و الجزع عند مفارقه نفوسها الأبدان- و ثالثتها أن نفوسها لا تدری بأن لها وجودا خلوا من الأجسام و لک أن تقول لم لا- تلهم نفوسها بأن لها وجودا خلوا من الأجساد فنقول فی الجواب لأن هذه المعانی لا تصح لها معرفتها لأنها لو علمت بها لفارقت أجسادها قبل أن تتم و تکمل فإذا فارقت أجسادها قبل التمام و الکمال بقیت فارغه معطله من دون شغل و عمل و لا معطل فی الوجود إذ کل وجود له أثر خاص و لیس من الحکمه إبقاء النفوس فارغه بلا تدبیر إذ کان مبدأ الجمیع لم یخل لحظه من تدبیر العالم و حفظ الأشیاء بل کل یوم هو فی شأن و لو أمسک طرفه عین عن تدبیر العالم و إبقائه و حفظه لتهافت السماوات و تساقطت الکواکب و انطمست الأکوان و انعدمت النفوس و الأبدان.

و اعلم أن النفوس التامه الکامله إذا فارقت الأجساد(۱) أما أن تکون مستغرقه فی شهود جمال الأزل مستضیئه بأضواء کبریاء الأول منخرطه فی سلک ملائکه الله المهیمین متحیره فی عظمه جلال أول الأولین و أما أن تکون مشغوله بتأیید النفوس الناقصه المتجسده لیتخلص تلک من حال النقص و تبلغ إلی حال الکمال و یرتقی هذه المؤیده أیضا إلی حاله هی أکمل و أشرف حتی تصل إلی الطائفه الأولی السابقین

۱- أی بالموت الاختیاری لا الطبیعی و لو أبقی الکلام علی إطلاقه یشمل المفارقه الطبیعیه أیضا و کان المراد من قوله و یرتقی هذه المؤیده مثل التصفیه للحبوب عن القشور فی الصبره و عن الطحن و العجن بالمنخل و نحوه فإن هذه تکون ممکنه لأجل حده البصر و البصیره و أحدیتهما عند کشف الغطاء تقلیل التوجه إلی القفا و أما الترقی الذی یکون مثل الزراعه فلا فإن الدنیا هی المزرعه لا غیر فإن زرع البر لا یحصد إلا البر و إن زرع الشعیر لا یحصد إلا الشعیر، س قده

المقربین وَ أَنَّ إِلى رَبِّکَ الْمُنْتَهى و المثال لذلک فی هذه الدنیا الأب الشفیق و الأستاذ الرفیق فی تعلیم التلامذه و الأولاد و إخراجهم إیاهم من ظلمات الجهالات إلی فسحه العلوم و المعارف لیتمرن التلامذه و الأولاد و یکمل الآباء و الأستاذون بإخراج ما فی قوه نفوسهم من العلوم و المعارف و الصنائع و الحکم إلی الفعل و الظهور اقتداء بالباری جلت عظمته و کبریاؤه و تشبها به فی حکمته إذ هو العله و السبب فی إخراج الموجودات- من القوه إلی الفعل و من الخفاء إلی الظهور فکل نفس علومها أکثر و صناؤها أحکم- و أعمالها أجود و إفاضتها علی غیرها أکثر فنسبتها إلی الله أقرب و تشبهها به أشد و هذه هی رتبه الملائکه الذین لا- یَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ فیبتغون إلی ربهم الوسیله أیهم أقرب و لهذا المعنی قال الحکماء فی حد الفلسفه إنها التشبه بالإله بقدر الطاقه البشریه و مفاده أن من یکون علومه حقیقیه و صنائعه محکمه و أعماله صالحه و أخلاقه جمیله و آراؤه صحیحه و فیضه علی غیره متصلا یکون قربه إلی الله و تشبهه به أکثر لأن الله سبحانه کذلک

و أما الخیرات و الشرور المنسوبه إلی النفوس الإنسانیه

من جهه دخولها تحت الأوامر و النواهی الدینیه و الأحکام و الأفعال الناموسیه فجمیعها سواء عد من الخیرات کالقیام و الصیام و الحج و العمره و الزکاه و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و صله الرحم- و عیاده المریض و تشییع الجنازات و زیاره القبور لأولیاء الله و غیر ذلک من الطاعات- أو عد من الشرور و المعاصی کالزنا و السرقه و النمیمه و القتل و أکل مال الیتیم و الظلم و الجور و الطغیان و أشباهها من المعاصی أمور وجودیه(۱) و الوجود لا ینفک عن خیریه ما فکل

۱- فیه تأمل بل حیثیه المعصیه فی الأفعال جهات عدمیه و الدلیل علی ذلک أن کل معصیه من المعاصی یماثلها من نوع فعلها طاعه لا یفرق بینهما إلا ما فی أحدهما من موافقه الأمر الشرعی أو العقلی و فی الآخر من مخالفته و ترکه کالزنا و النکاح و أکل مال الغیر ظلما أو برضی منه- و القتل ظلما أو قصاصا فعنوان المخالفه و الترک هو جهه المعصیه فی الفعل و هو معنی عدمی غیر موجود و لذلک وقعت فی الکلام الإلهی نسبه عامه الأشیاء إلی الخلق و الحسن و نسبه المعصیه إلی السوء و تسمیتها سیئه قال تعالی اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْ ءٍ* و قال الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْ ءٍ خَلَقَهُ و قال بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ و لعل المصنف أراد بکونها موجوده موجودیه الأفعال المعنونه بعناوین المعاصی و یشهد به ما فی ذیل کلامه من إرجاعه الذم و القبح فی الغیبه و الزنا إلی مخالفه الأمر و ترک الطاعه، ط مد

منهـا كمـال و خير للإنسـان لا ـ بمـا هو إنسـان أى باعتبـار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقه بحيوانيته المطلقه و أن الـذم العقلى أو الشـرعى لا ـ يترتب عليها إلا باعتبار تعينها و نسـبتها إلى الجوهر النطقى الـذى يكون كمالها فى كسـر قوتها الشـهويه و الغضبيه و اكتسابهـا هيئه اسـتعلائيه عليها و يكون نقصـها فى انقهارها عن البـدن و انفعالها عن القوى الجرمانيه فإن انفعال النفس عن الأدانى و الأسافل من شـقاوتها و بعـدها عن رحمه الله و عـدم مناسـبتها إلى ملكوته الأعلى فلو قطع النظر عما يؤدى إليه هذه الأفاعيل المـذمومه بحسب العقل و الشـرع بالقياس إلى الجزء الأشـرف من الإنسان لانقلب الـذم مـدحا و التقبيـح حمدا بحسـب الحقيقه و بحسب نسب أخر أكثر من تلك النسبه مثلا الشهوه مذمومه و الزانى و الزنا مذمومان عقلا و شرعا و لا شك أن حقيقه الشـهوه و ماهيتهـا هى قوه جبليه ساريه فى وجود النفس و لا شك أنها ظل صـفه شوقيه من صـفات الملائكه المقربين المهيمين كمـا أن الغضب فى الإنسان ظل لقاهريه القواهر العلويه فيكون لا محاله محمود فى ذاته أ لا ترى أن العنه كيف ذمت فى نفسـها و كـذا الزانى باعتبار أنه إنسان- و الزنا باعتبار أنه وقاع فعل كمالى لو لم يقـدر الإنسان عليه كان ناقصا مـذموما فالشـهوه باعتبار حقيقتهـا التى هى الحب و باعتبار تعينها فى الصوره الـذكوريه و الأنوثيه و كونها سـبب حفظ النوع و توليـد المثل و موجبه للـذه كمـال محمود بـذاته و كـذا الزنا باعتبار أن قطع النظر عن العارض المـذكور كان محمودا حسـنا فى نفسه و باعتبار سائر النسـب فانقلب الذم حمدا فى الجميع و لم يبق توجه الذم و التقبيح إلا إلى عدم طاعه الشـهوه للعقل و ترك سياسـته لها فكونها مذمومه إنمـا هو بالإـعراض عن حكم العقل و الشـرع حتى أدى فعلها إلى انقطاع النسب و الإرث و التربيه للأولاد و اختلال النظام لأجل التنـازع- و وقوع الهرج و المرج و الفتنه و كلهـا أمور عـدميه راجعه إلى اعتبـار التعين الخلقى- و النقـائص الإمكـانيه و أوصـاف الممكنـات باعتبـار إمكانهـا و عـدميتها و قصورهـا فى الموجوديه- و إلا ـ فـالوجود و الوجوب و أحكامهما من الفعليه و التمام و الكمال و البقاء و البهجه و العشق و اللذه

كلها خير و محمود و مؤثر فالأمر حمد كله و ليس فى الوجود ما هو مذموم حقيقه بل اعتبارا فقط و لنأخذ فى توضيح هذا المقام بالبرهان الأتم و البحث الأقوم

الفصل (۹) فى أن العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على أجود ما يتصور فى حقه و أبلغ ما يمكن على وجه الإجمال

فنقول قد تحقق و اتضح أن واجب الوجود إله العالم جل ذكره برى ء من أنحاء النقص و وجوده الذى هو ذاته و حقيقته أفضل أنحاء الوجود و أتمها بل هو حقيقه الوجود و ماهيته و ما سواه لمعه و رشح أو ظل له و لذلك قلنا إنه واجب الوجود من كل جهه و إنه كل الوجود إذ كله الوجود و لأجل ذلك لا سبب له و لا أقدم من وجوده وجود فلا فاعل له و لا ماده و لا صوره و لا موضوع و لا غايه بل هو غايه الغايات و مبدأ المبادى و صوره الصور و حقيقه الحقائق و مذوت الذوات و مجوهر الجواهر و مشيئ الأشياء و كل ما هو كذلك فما يصدر عنه و يفعله فإنما يصدر عن حاق ذاته و ينشأ عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه أو غرض يحمله على الفعل و لا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا لم يكن أو كرامه أو بهجه و لذه أو نفعا أو طلبا لمحمده أو تخلصا من مذمه أو غير ذلك من المنافع و الخيرات الظنيه أو الحقيقيه لأنه برى ء من كل نقيصه غنى عن العالمين فلذلك وجوده الذى به تجوهر ذاته- هو بعينه وجوده الذى به فاعليته فالذات هناك فى كونه ذاتا و فى كونه مبدأ شى ء واحد حقيقه و اعتبارا لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم بشيئين بأحدهما يتجوهر بالآخر يفعل كالكاتب منا يتجوهر بأنه ناطق و يكتب بأنه ذو ملكه كتابه و كالشمس فى كونها مضيئه للأرض و النار فى كونها محرقه لحطب فاعليتهما بغير ما يتحقق به ماهيتهما فتفتقران إلى صفه زائده بل إلى قابل يقبل تأثيرهما لا كالبارى جل اسمه يبدع الأشياء من نفسه لا من قابل لأنه الذى يخلق القابل و المقبول- و الماده و الصوره جميعا و إذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من أصل حقيقته- يجب أن يكون أشرف الممكنات المفروضه و أجل المجعولات المتصوره بحيث لا أفضل

منه إلا الجاعل القيوم له.

و إذ قد علمت أنه ذاته تعالى علم بما سواه على أحسن الوجوه لكون الصوره العلميه للأشياء هى عين ذاته تعالى فللأشياء قبل وجودها الكونى صور علميه إلهيه لها وجود إلهى قدوسى و كل وجود إلهى بالضروره يكون فى غايه الحسن و البهاء فإذا تحقق مثال تلك الصور فى عالم الكون وجب أن يكون أبهى و أشرف ما يمكن فى عالم الكون و إذا رتبت الأشياء كان ترتيبها أجود الترتيب و أشرف النظام فيبتدى من أشرفها وجودا كالعقول الفعاله ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا كالنفوس الفلكيه ثم صورها المنطبعه و هكذا متدرجا إلى أن ينتهى إلى أنقص الموجودات و أدونها فيقطع سلسله الأبداع فى النزول عنده و لا يتخطى إلى ما دونه لعدم إمكان ذلك فهو نهايه تدبير الأمر المشار إليها بقوله تعالى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثم تفيض عنه بالامتزاج- بين المواد الحسيه و وقوع الحركات و الاستحالات الصور النوعيه المتعاقبه على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات و إعداد الحركات فلا- يزال يترقى الوجود فى الصعود إلى قرب المعبود من الأرذل إلى الأفضل حتى ينتهى الأفضل الذى لا أفضل منه فى هذه السلسله الصعوديه كما قال سبحانه إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ فعنده يقف ترتيب الخير و الجود و به يتصل دائره الوجود فهذا أحسن وجوه الصنع و الإيجاد حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ إلى غايه ما أراد به الصانع- من الخير المترتب عليه و لا خير فى صنعه صانع أفضل من أن يكون الغايه المؤديه إليها ذلك الصنع هى ذات البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد أوله الحق و آخره الحق و صورته صوره الحق بل تمامه الحق كدائره واحده أولها النقطه و آخرها النقطه بل كلها النقطه(١) السياله من ذاتها فى ذاتها إلى ذاتها فسبحان

١- و إلى هذا أشار من قال النقطه تحركت طولا فصارت خطا و الخط تحرك عرضا فصار سطحا و السطح تحرك عمقا فصار جسما فهذا تمثيل لما ذكر فالنقطه السياله راسمه للكل كما أن الآن السيال راسم للزمان و الحركه التوسطيه راسمه للقطعيه فكل من الثلاثه بمنزله الروح لمرسوماتها و هذه من باب أنها آيات الحقيقه كما قيل- و فى كل شى ء له آيه تدل على أنه واحد و لما أوهم التشبيه أردف الكلام بالتنزيه بقوله فسبحان ذاته تأسيا فى ذلك الجمع- بقوله سبحانه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، س قده

ذاته الأعظم مما یضرب له الأمثال و لا یبلغ إلی وصفه المقال

الفصل (۱۰) فی بیان أن کل مرتبه من مراتب مجعولاته أفضل ما یمکن و أشرف ما یتصور علی الوجه التفصیلی

اشاره

و فیه منهجان لمی و إنی

أما المنهج اللمی ففیه ثلاثه مباحث-

المبحث الأول فی بیان أن کل ما وقع فی مراتب البدء علی أفضل أنحاء الوجود

اشاره

و ذلک أن کلما وقع فی مرتبه من هذه السلسله لا یتصور ما هو أشرف من شخصه و لا من نوعه من الجهه التی بها یصدر من فاعله.

أما الأول

فلوجوب انحصار نوع کل منها فی شخصه لأن تکثر الأشخاص(۱) لنوع واحد فیما هو قبل الحرکات و الاتفاقات التی یقع بها تحصل الممیزات المکثره- من العوارض غیر اللازمه للنوع فإن اختصاص بعض الأفراد بعارض للماهیه مشخص له ممیز عن غیره إن کان لأجل وقوعه تحت تلک الماهیه أو لازم من لوازمها فالجمیع متساوی الاستحقاق له فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر ترجیح من غیر مرجح- و إن کان لأمر خارج عن الطبیعه لاحق لها من خارج فلا بد من ماده قابله للتأثیرات الخارجیه بحسب اختلاف استعداداتها و انفعالاتها و ذلک لم یتصور فی عالم الإبداع- فحق کل نوع أن ینحصر فی شخصه.

۱- هذا هو البرهان المعروف الذی أقاموه علی أن المجرد نوعه منحصر فی فرده و إنما یفید فی العقول المجرده من جمله ما وقع فی مراتب البدء و أما الباقی کالنفوس الفلکیه- و الکوکبیه و أجرامهما فلا لمکان تعلقها بالماده، ط مد

و أما الثانی

فلما دلت علیه قاعده إمکان الأشرف(۱) التی مر ذکر البرهان علیها من أن الفیاض المطلق و الجواد الحق لا یقتضی الأخس حیثما یمکن الأشرف بل یلزم من فیض وجوده و مقتضی جوده الأشرف فالأشرف فلا جرم أبدع جل شأنه أولا العقول الفعاله و الصور المکرمه و الملائکه المهیمه و الأنوار القاهره إذ هی أشرف ما فی الإمکان فی الواقع و بحسب طبقتهم و أفضل تلک الذوات المقدسه و أنورها و أضوأها هو أقدمها و أقربها من نور الأنوار جلت آلاؤه ثم سائرها و ما سواه علی الترتیب إلی أواخر تلک الطبقه و هی أرباب الأصنام و مثل الأنواع الطبیعیه التی أثبتها أفلاطون و الأفلاطونیون

۱- قدمنا فی بحث المثل الأفلاطونیه من السفر الأول ما فی المثل و ما فی هذه القاعده من الکلام و الذی ذکره فی ترتیب الخلقه من نفوس فلکیه و کوکبیه و أجرامهما و ما فیها من وجوه الخیر و الکمال مبنی علی ما یعطیه آراء القدماء من أهل الهیئه و العلوم الطبیعیه و ما یتفرع علیهما و لا تصدقه الأبحاث الحدیثه لکنک تعلم أن هذه المسائل علی ما بها من الجزئیه مما لا تناله البراهین الکلیه الفلسفیه و إنما أخذتها الفلسفه من العلوم المربوطه بها أصولا موضوعه- و إذ تبینت الیوم بطلانها أو فتورها فالوجه أخذ الأنظار الأخیره الحدیثه أصولا موضوعه فی الفلسفه و بناء البحث علیها و إنما بیانها علی عهده العلوم الباحثه عنها و أما أصل المدعی و هو اشتمال نظام البدء علی أتقن الصنع و أشرف الترتیب فمما لا غبار علیه کیف و عالم التجرد یحکی بنظامه النظام الربوبی الذی هو أفضل نظام و أشرفه و هو فوق ما دونه کمالا و عالم المثال یحکی بنظامه العالم العقلی فیه أکمل الوجود الإمکانی و أشرف الأنظمه و هو فوق عالم الماده الذی بعده کمالا و ما فی عالم الماده بمجراتها و شموسها و کواکبها و أقمارها و بما لها من الحرکات و أنظمه الکون و الفساد و الفعل و الانفعال. ثم بما فیها من العناصر و ترکیباتها ثم الذرات ثم ما فی بطونها من شموس ثابته و کواکب سیاره و الأنظمه الجزئیه و النظام الکلی الجاری فی الکل عن قواعد کلیه لا تتخلف و موازین ثابته لا تزیغ و عنایات هادئه لا تبید کل ذلک مما یدهش العقول بجماله و یملأ البصائر بصفائه و بهائه و ما ناله عقول البشر من عجائب الصنع و لطائف التدبیر و وجوه الخیر منها و فیها کقطره من بحر زاخر، ط مد

و نحن قد أحيينا رسوم المتقدمين فى القول بهذا المذهب و تقويمه و ذببنا عنه بقمع الشبه و رفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق و آخر هذه العقول الزواهر هو رب طلسم الأرض و به يقع كدبانوئيه الأرض على مصطلح حكماء الفرس فى كل ما وردت فى هذا العالم من صور الأنواع المركبه و عند انتهاء سلسله العقول فى النزول- يبتدى سلسله النفوس من نفس أقصى الأفلاك و هو الفلك المحيط بعالم السماوات ثم نفس أشرف الكواكب و بعدها نفس كل كوكب كوكب و فلك فلك إلى نفس أدون الأفلاك و هو السماء الدنيا و بعد طبقتها طبقه الصور الفلكيه و النجوميه على أفضل ما يمكن فى وجود كل منها و أفضل ترتيب يقع بينها لأن ترتيبها ظل ترتيب العقول كما أن صوره كل منها مثال العقل الذى بحذائها على وجه لا يعتريها فتور و لا قصور و لا إعياء و لا لغوب و أجرامها أفضل الأجرام و أشكالها أفضل الأشكال و حركاتها أفضل الحركات.

أما الأولى فلبساطتها و بساطه كيفيتها الملموسه و مع بساطتها فإن فيها جميع الكيفيات المحسوسه على وجه ألطف و أصفى و ألذ ففى تلك الكيفيه الواحده جميع الطعوم اللذيذه و الروائح الطيبه و الألوان الحسنه و النغمات المبهجه.

و أما الثانيه فلأنها كريه الأشكال و قد بين فى موضعه أفضليه الشكل الكرى- على سائر الأشكال.

و أما الثالثه فلأن حركاتها عشقيه شوقيه و محركاتها عشاق إلهيه و ملائكه عقليه و أخرى نفسيه فتحريك الأولين تحريك غائى و هو تحريك محرك غير متحرك- كتحريك المعشوق للعاشق و تحريك المعلم بل ماهيه العلم للمتعلم و تحريك الثوانى تحريك فأعلى من فاعل مباشر للفعل بأشواق متجدده كتحريك الشوق للمشتاق و تحريك الفكر للمتفكر و تحريك العلم الحادث للمتعلم و كل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك.

و بالجمله حركاتها أفضل الحركات لأن حركاتها عباده إلهيه و نسك عقليه يزعجهم الشوق إلى الله و الوجد و الكل من هذه الأشخاص معشوق عقلى يخصه و محرك خاص

يحرك على سبيل الشوق و التوجه إلى ذلك الإمام و الايتمام به على أن الكل مشتاقون إلى جمال رب العالمين رقاصون لأجل ما ينالون من روح وصال أول الأولين ففى كل لحظه يتجدد لهم بالحركه شوق و طرب آخر يرد على ذواتهم و بسبب ذلك الوارد القدسى- يقع لهم حركه أخرى يؤدى بهم تلك الحركه إلى نيل شوق آخر و لذه أخرى و هكذا إلى ما شاء الله و يترشح منهم من الفضائل و الخيرات التى لهم ما يليق بهذا العالم من الأشعه- و الأضواء المستقيمه(١) و المنعكسه و المنعطفه مما يستعد به الهيولى للصور و الكمالات- التى تفاض عليها من المبدإ الفعال فى كل وقت و هكذا إلى أن يرث الله الأرض و من عليها.

المبحث الثانى فى بيان أن الموجودات العائده و الكائنات الواقعه فى مراتب الصعود

التى فى عالم التركيب فى غايه الجوده و أفضل النظام فنقول إن الأمور الواقعه فى هذا العالم لما كان نظامها متعلقا بحركات الأفلاك و أوضاعها و نظام الأفلاك ظل لنظام عالم القضاء الإلهى الذى قد علمت أنه فى غايه التمام و الكمال و لما تبين و تحقق مرارا أن هذه الموجودات غير صادره على سبيل البخت و الاتفاق كما نسب إلى ذيمقراطيس- و لا على طريقه الإراده الجزافيه كما توهمه الأشاعره و لا عن إراده ناقصه و قصد زائد كإرادتنا المحوجه إلى دواع خارجه عن ذاتنا و لا بحسب طبيعه لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعور بما يصدر عنها كما ذهبت إليه أوساخ الدهريه و الطباعيه بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعنايه مصدر لهذا النظام الموجود فيكون فى غايه ما يمكن من الخير و الفضيله فعلى هذا يلزم أن لا يكون فى هذا العالم بالنظر إلى الأسباب و العلل أمر جزافى أو اتفاقى بل كله ضرورى فطرى بالقياس إلى طباع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركه الحجر إلى أسفل أو قسريا كحركته إلى فوق أو إراديا كحركه الحيوان

١- النازله من النير على الأرض المنعكسه الراجعه على خط و محور نزلت و المنعطفه على خط آخر بحيث حصل بينهما زاويه و منها الواقعه على المياه التى حول الأرض منعطفه على الأرض فالشمس إذا كانت فى المشرق مثلا ينفذ بعض خطوطها الشعاعيه مستقيمه فى الأرض و بعضها منعطفه إليها و ذلك لأن ربع الأرض الفوقانى الشمالى مكشوف من الماء و ربعها التحتانى الشمالى و ربعها الفوقانى الجنوبى و التحتانى الجنوبى مغموره فى الماء، س قده

على وجه الأرض إذ كل ما يحدث فى عالم الكون فيجب عن سبب إذ الشى ء ما لم يجب لم يوجد و يرتقى سلسله الأسباب إلى مبدإ واحد يتسبب عنه الأشياء على كيفيه علمه بها و حكمته و عنايته فليس فى الوجود شى ء مناف لطبيعه علله و أسبابه المرتقيه إلى الواحد الحق إذا المعلول يناسب علته بل فيض منها فالحركات المتنافره بحسب الظاهر متوافقه منتظمه بالقياس إلى جمله النظام و وجود الإصبع الزائد على جبله هذا الإنسان طبيعى فى جبله العالم و كذا كل عمر فهو عمر طبيعى(۱) بالقياس إلى الكل و إن لم يكن طبيعيا على الإطلاق و لو تيسر لك أن تعلم كل شى ء بأسبابه و علله بأن تخرج بعقلك من هذه الهاويه المظلمه مهاجرا إلى الله و ملكوته و تشاهد عالم الأفلاك و عجائب الترتيب فيها ثم تعرج إلى الملكوت الأعلى لترى عجائب القدره فيه و تعرف المبدأ الأول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق إلى الخلق فتعرف

۱- أى كل متحرك و إن قطع طريقه عن الوصول إلى الغايه الأخرى بالنظر الآخر فهو واصل إلى الغايه بهذا النظر أعنى النظر إلى الجهات الفاعليه و القابليه المؤديه إليها فهى المطلوبه من هذا المحرك لا غيرها فكل يتوجه إلى اسم من أسماء الحق تعالى و يعبده و لا يعبد الاسم الأعظم إلا باب الأبواب و الصراط الأقوم و الإنسان الكامل فهو عبد الله فقطع الطريق و عدم الوصول و نحوهما بالإضافه إلى الغايه المتوجه هو إليها و لكن يترقبها و يطمعها العقول الجزئيه الوهميه من غيره و هو ترقب وهمى و طمع فج نعم يتيسر الوصول إلى تلك الغايه العظمى بالوفود على فناء هذا الباب الأعظم و التخطى إلى جنابه الأكرم إِنَّ هـٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِى لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ فأتوا البيوت من أبوابها و ادخلوا المحافل عن قبابها ثم ما يقال من أن العمر الطبيعى للإنسان مأه و عشرون من باب تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما و إلا فمعلوم أن الأفراد التى ليس لها امتزاج مستحكم و مزاج قوى كان عمرها الطبيعى بحسب موادها و أحوال موادها و إذ قيل إنها لم تبلغ إلى أعمارها الطبيعيه قيس إلى المترقب من النوع فى ضمن ذلك الفرد المعمر طويلا و لكن بملاحظه موادها المخصوصه التى لذواتها فهو ترتب وهمى و قس عليه الحركات إلى الغايات فإن ترقب الغايه العظمى من كل متحرك إنما هو باعتبار شأنيه نوعه أو صنفه و أما باعتبار شخصه فهو وهمى كما مر فتبصر، س قده

بنوره(۱) نور ما يتلوه من الملائكه العلامه ثم ما يتلوها من الملائكه العماله بإذن الله ثم ما يباشر تحريكها و تدويرها بالتسخير و ما بيدها أمرها بالتدبير مع لوازم حركاتها و أشواقها و هيئات عباداتها و أنوار طاعاتها و قرباتها من انفعال العنصريات و تركيب ممتزجاتها و ما يترتب عليها من صور الكائنات و نفوس أبدانها المستحيلات لرأيت جميع الأشياء حسنا شريفا عندك موافقا لرضاك و لكنت عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان كما عرفت الآن بالبرهان و مثلك يكون بالحقيقه من أهل الرضوان الفائز بروح الجنان

المبحث الثالث فى أن مجموع العالم من حيث المجموع على أفضل نظام و أكمل تمام

اشاره

نوعا و شخصا ماهيه و حقيقه فنقول أولا إن مجموع العالم من حيث هو- مجموع شخص واحد له وحده طبيعيه و ليست وحدته كوحده أشياء متغايره اتفق أن صار بالاجتماع و الانضمام كشى ء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات أو اجتماع العسكر من الأفراد و ذلك لأن بين أجزاء العالم علاقه ذاتيه لأنها حاصله على الترتيب العلى و المعلولى و هى مترتبه بالأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس و من الأعلى فالأعلى إلى الأدنى فالأدنى فكل جميعه تقع على هذا الوجه يكون الوحده فيها وحده ذاتيه- و ذلك لما علمت أن العله تمام المعلول و الأشرف تمام الذى دونه فى الشرف و الشى ء أن يكون مع تمامه هو أولى به أن يكون مع نفسه فيكون واحدا بوحدته.

و بالجمله كون العالم شخصا واحدا برهانى عندنا و قد صرح الحكيم أرسطاطاليس بأن العالم حيوان واحد مطلب ما هو و لم هو فيه واحد فمن علم أنه ما هو علم أنه لم هو فإذا كان كذلك و لا شبهه أن العله الغائيه لجمله العالم المسمى عند العرفاء

۱- كما فى الحديث : اتقوا فراسه المؤمن فإنه ينظر بنور الله سيما المؤمن المسافر- بالحق من الحق إلى الخلق- برگشا أز نور پاک شه نظر تا نه پندارى تو چون كوته نظر و المراد بالملائكه العلامه العقول الكليه و بالعماله النفوس الكليه و بمباشر التحريك النفوس المنطبعه و القوى و الطبائع الفلكيه، س قده

بالإنسان الكبير هو الحق الأول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا الإنسان الكبير و إذا اتحد مطلبا لم هو أو ما هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لماهيته و مقررا لذاته و حقيقته فإذن لا يمكن أن يتصور حقيقه من الحقائق الإمكانيه فوق ما يكون الحق الأول تمام وجوده و كمال حقيقته فثبت و تحقق أن العالم بكليته أفضل ما يمكن و أشرف ما يتصور و لنفصل فی بيان هذا فنقول إذا كان العالم بتمامه شخصا واحدا فلا يجوز أن يتصور نظام آخر بدله سواء كان فوقه فی الفضيله أو مثله و ذلك لأن ذلك النظام المفروض لا يخلو إما أن يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت ماهيه نوعيه أو غير مخالف له و كل من الاحتمالين باطل فتصور نظام آخر مطلقا باطل.

أما [بطلان] الأول

فلما تبين أن جواهر مخالفه لجواهر هذا العالم الموجود و كذا أعراضا مخالفه لأعراضه ممتنع الوجود أما أن العقول و النفوس الكليه و صور الأفلاك و الكواكب و هيولياتها لا يمكن غيرها فی مرتبتها مخالفا لها فی نوعها فذلك واضح لأن كلا منها صدر عن فاعله بجهه واحده من الجهات الفاعله اللازمه التی يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركه من أمر آخر كماده أو غيرها و أما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقه و أما الأنواع البسيطه منه فاختلافها فی النوع بصور نوعيه تصدر من المبادی العقليه بجهاتها اللازمه إما مطلقا و إما بإعانه من الصور السابقه(۱) بلا مدخليه الأمور العارضه لأنها قبل

۱- لو أريد السبق الزمانی فهو ينافی إبداعيه الصور النوعيه للبسائط و لا يكون بلا مدخليه الأمور العارضه و قد صرح بأنها قبل الحركات فيكون قبل الأزمنه فالمراد إما إعانه الصور الجسميه السابقه بالطبع إعانه القابل أی الماده المصوره المجسمه فی تحقق المقبول أی الصور النوعيه و إما إعانه الصور النوعيه السابقه دهرا على الصور النوعيه الزمانيه و يكون المراد بالجهات مثل الهيئات النوريه التی فی أرباب أنواعها و إما إعانه الصور الفلكيه السابقه على العناصر سبقا بالذات كما قال بعضهم إن العقل الفعال باعتبار أربع جمل من الأفلاك عله للعناصر الأربعه و هذا الشق الأخير هو الأنسب إلى طريقه المشائين، س قده

الحرکات و الاستعدادات و أما أعراض تلک البسائط فلأنها تابعه للجواهر متقومه بها- فمع اتفاق الموضوعات و الحیثیات الفاعلیه و القابلیه التی علی سبیل اللزوم لا یمکن غیرها فکما علمت هذا فی البسائط فقس علیه المرکبات و صورها النوعیه لأنها تابعه للمواد و أنحاء الترکیبات و الاستعدادات التی منشؤها تلک الجواهر و أعراضها اللازمه- کحرکات الأفلاک و أوضاعها فإذا لم یمکن تحقق جواهر و لا أعراض سوی هذه التی قد وجدت فلو فرض عالم آخر یکون لا محاله موافقا لهذا العالم فی الماهیه غیر مخالف له فی أمر مقوم ذاتی.

و أما بطلان الشق الثانی فلوجوه

منها أن کل ما لا ماده له و لا حرکه قبل وجوده فوجوده علی سبیل الإبداع و کل ما کان کذلک لا یختلف بالخارجیات فلا یتکثر نوعه بالأشخاص فحق نوعه أن یکون فی شخص لأن الذی به یقع التمیز ذاته أو لازم ذاته فلا یتعدد.

و منها أن الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهه أخری و وحده العله توجب وحده المعلول و منها أن تشخصه بذات الباری(۱) جل ذکره المتشخص بنفس حقیقته و کذا تشخص کل معلول بنفس علته الموجده القریبه فلا یمکن تعدده و منها أن علمه تعالی بنظام الخیر الذی هو عین ذاته اقتضی وجود العالم فلا یمکن غیره و منها ما وقعت الإشاره إلیه من أن العله الغائیه فی وجوده هی ذات المبدإ الأعلی و عله بدئه هی بعینها عله تمامه و کل ما غایته أجل الأشیاء فهو أجل الممکنات(۲).

۱- التغایر بینه و بین سابقه کتغایر الوحده و التشخص بحسب المفهوم و العموم و الخصوص فإن الوحده أعم، س قده

۲- هذا الوجه خاص بنفی فرد آخر أجل و لو عمم بالتشبث بوحده العله و تشخصها و علمها رجع إلی الوجوه السابقه و توجیهه أن قوله قدس سره من أن العله الغائیه إلی قوله فهو أجل الممکنات بیان لما وقعت الإشاره و إعاده لما سبق و بیان الدلیل لم یذکره إحاله علی تفطن المتعلم فبیانه أنا بصدد توحید الفعل و فرغنا عن توحید الفاعل و الغایه فالعالم الآخر المفروض لما کان معللا بهذه العله الواحده الوجوبیه فإذا نظرت کان هو العالم سیما و قد مر أن ما هو هو لم هو، س قده

بحث و تحصيل

و لعلك تقول إذا كان العالم بكله أعنى الإنسان الكبير شخصا واحدا أشرف الممكنات لأجل أن عله بدئه و عله تمامه شى ء واحد هو الحق تعالى فنقول هذا الحكم جار فى المعلول الأول فيكون مثله فى الحقيقه فيلزم أن يصدر من الواحد الحق أمران فى أول الإبداع و هو محال و أيضا يلزم وجود اثنين من نوع واحد(۱) فيما فوق الكون و هذا أيضا يخالف أصول الحكمه فدفعه بأنه ليس يلزم هناك فى الحقيقه تعدد لما حققنا سابقا أن تمام حقيقه الشى ء إنما هو بما يكون بمنزله فصله الأخير و هى صورته التى بها تقوم سائر معانيه(۲).

و قد علمت أن الشى ء بصورته هو ذلك الشى ء لا بمادته فالصادر من الحق تعالى شى ء واحد هو الإنسان الكبير بشخصه لكن له اعتباران اعتبار إجمال و اعتبار تفصيل- و قد مر أن لا- تفاوت بين الإجمال و التفصيل إلا بنحوى الإدراك لا بتفاوت فى المدرك فإذا

۱- إن قلت كيف يكونان من نوع واحد و العقل الأول جوهر مفارق فى ذاته و فى فعله عن الماده و الإنسان الكبير جامع المقامات من جسم الكل و نفس الكل و عقل الكل. قلت أشار السائل بتفريع قوله فيكون مثله فى الحقيقه على ما تقدم إلى بيان المثليه بناء على قاعدتكم من أن ما هو لم هو فيقول إن لم هو فاعلا- و غايه للإنسان الكبير- هو الحق تعالى و هو ما هو له و لم هو للعقل الأول أيضا هو الحق تعالى و هو ما هو له فإذا كان لم هو فيهما واحدا كان ما هو فيهما واحدا فكانا مثلين، س قده

۲- لأن كل تام جامع لجميع كمالات ما دونه فالعقل الأول صوره العالم و جهه وحدته و ما به فعليته و هو بسيط الحقيقه بعد واجب الوجود جلت عظمته فيجب أن يكون جامعا لكل الوجودات العالميه التى دونه بنحو الكثره فى الوحده و العالم مقام وحدته فى الكثره- و قد مر فى الأمور العامه أن شيئيه النوع إنما هى بالفصل الأخير و باقى المقومات من الأجناس و الفصول معدات له و ما كانت شروطا أولا صارت شروطا أخيرا و شيئيه الشى ء بالصوره فالعقل الأول فصل للإنسان الكبير و صوره أى ما به الشى ء بالفعل و أيضا شيئيه الشى ء بتمامه و الناقص مختف تحت التام كما أن العقل مختف تحت سطوح نور الأنوار بهر برهانه، س قده

نظرت إلى مجموع العالم بما هو حقيقه واحده حكمت بأنه صدر عن الواحد الحق صدورا واحدا و جعلا بسيطا و إذا نظرت إلى معانيه المفصله واحدا واحدا تحكم بأن الصادر منه أولا هو أشرف أجزائه و أتم مقوماته و هو العقل الأول إذ العقل هو كل أشياء كما مر ذكره ثم باقى الأجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الأشرف فالأشرف و الأتم فالأتم و هكذا إلى أدون الوجود و أضعفه فإذن تبين و تحقق أن الإنسان الكبير و المجعول الأول شى ء واحد بالذات و الحقيقه فإذا قلت العقل الأول فكأنك قلت مجموع العالم و إذا قلت مجموع العالم فكأنك قلت العقل الأول بلا اختلاف حيثيه تقييديه و لا تعليليه إلا مجرد الإجمال و التفصيل فإن قلت كيف أبدع البارى جل ذكره مجموع العالم بكليته مره واحده مع أن بعض أجزائه تدريجيه الوجود كالأزمنه و الحركات و بعضها دفعيه الوجود(١) و بعضها خارج عن القسمين قلنا وحده العالم وحده أخرى جامعه للوحدات محيطه بالكل و هذه الحركات و التجددات و الأجسام و الجسمانيات كلها منطويه تحت تلك الوحده على ما يعرفه الراسخون فى العلم و الله أعلم-

و أما المنهج الإنى

فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض و انتفاع بعضها عن بعض و توجه كل ناقص إلى كماله و طلب كل سافل للاتصال إلى العالى توجها غريزيا و طلبا جبليا بحسب ما أودع الله فى ذاته و نرى عطوفه كل عال لما تحته و عنايه كل قوى لما دونه و تدبير كل نفس و عقل لما يقع تحت تدبيره أحكم تدبير و أشد تصوير- و أحسن تقويم و ألطف تكميل و تتميم و على وجه يبلغ إلى غايه كماله و تمامه الممكن فى حقه فالصوره تكمل الماده بالتقدير و التشكيل و التكييف بكل كيفيه يناسبها و يفيدها

١- كالآنيات مثل الوصولات و المماسات و نحوها مما يحصل فى طرف الزمان و بعضها خارج عن القسمين كالمجردات أو الأول كالعقول بأن يكون المراد الدفعه الدهريه- و الثانى كالنفوس فإنها عند القوم دفعيه الذات تدريجيه الفعل أو الأول كالنفوس و الثانى كالعقول الواقعه فى صقع الربوبيه فهى لكونها باقيه ببقاء الله تعالى لا بالإبقاء لا تدريجى و لا دفعى دهرى بل من صقع السرمدى و الأول أظهر، س قده

التسکین فی حیز یخصها إذا کانت فیها و التحریک علی أسهل الوجوه و أقصر الطرق- إلیه إن کانت خارجه عنه و النفس تکمل طبیعه البدن بإفاضه القوی و الآلات علیها و إفاده الأشکال و الأعضاء لها علی حسب حاجتها إلی کل واحده منها و تبقیه شخصها أقصی ما یمکن و تبلیغها إلی غایه نشوها بالتغذیه و التنمیه و تبقیه نوعها بالتولید للمثل و حفظ الصحه علی مزاج بدنها علی وجه یترتب علیها هذه الأفاعیل بحراره غریزیه- شأنها النضج للماده و الطبخ و الهضم و دفع الفضول الردیه و إمساک الأخلاط الدمویه- المحموده التی یقع بها الاغتذاء و الأخلاط التی بها صلاح البدن من البلغم و الصفراء و السوداء و غیر ذلک من صور الأعضاء و أشکالها و أقدارها و مواضعها اللائقه و ترتیبها علی أحسن الترتیب و غیر ذلک مما یطول شرحه و یدل علیه علم الهیئه و التشریح کل ذلک بإذن الله و الهامه إیاها کما قال وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها و کذلک العقل یکمل النفس و یقومها و یهذبها و یطهرها عن الأدناس المادیه و الأرجاس البدنیه بإفادتها العلم و الحکمه و تنویرها بنور المعرفه و الهدایه و إخراجها من القوه إلی الفعل و من الظلمات إلی النور و تجریدها من الأغشیه البدنیه و بعثها من القبور الداثره و المضاجع البالیه المندرسه إلی عالم القیامه و المثول بین یدی الله و شأن الحق الأول مع العقل و النفس و الطبیعه و سائر الأشیاء فی التقویم و الإیجاد و الهدایه و الإرشاد و العنایه و اللطف و الرحمه و الجود و الکرم فوق ذلک کله و لنأخذ فی شرح هذا المطلب علی وجه أبسط

الفصل (۱۱) فی نبذ من آثار حکمته تعالی و عنایته فی خلق السماوات و الأرض

و اعلم أن أفاضل البشر قاصرون عن إدراک حقائق الأمور السماویه و الأرضیه علی وجهها و عن الإحاطه بدقائق الصنعه و عجائب الفطره(۱) و آثار العنایه و الحکمه التی

۱- إن سئلت عن الحق فکل صنائعه دقیقه و کل فطره عجیبه إلا أنه لما کان إدراکنا إیاها بالتدریج لانقضی منها العجب و أیضا إذا جاوز الشی ء حده انعکس ضده فلما جاوزت الآیات و البینات و الأعاجیب عن الحد و العد لم یتفطنوا فکل موجود بحسب خاصیته و جوده- یقدر علی شی ء أو أشیاء یعجز غیره عنه و عنها إلا الإنسان الکامل الذی هو أعجب الأعاجیب و قد ورد عن بعض ساداتنا : و روح القدس فی جنان الصاقوره ذاق من حدائقنا الباکوره الحدیث . و إذا کان حال روح القدس هکذا فما ظنک بحال غیره یظهر لک صدق ما قلنا من سریان الآیات العجیبه أن ترجع کلا من هذه الکائنات إلی حالته الأولیه و کینونه ماده شوهاء- أو عناصر عطلاء عریه بریه من کل حلیه و حلل و تأخذها بشرط لا و تزن حال ذلک الفاقد المعدوم الأول مع ما هو بالکمالات الأولی و الثوانی تزین و استکمل حتی تشاهد أنه أین صدر المحفل من القباب و أین التراب و رب الأرباب و عند ذلک حرکه دود الخراطین الذی- هو أحقر الحیوانات أعجوبه و درکه أعجب و طیران الذباب الذی یستکره علی الهواء غریب- و حزمه أغرب حیث یمس بأیدیه و أرجله رأسه و أجنحته. و ینظفهما بهما کیلا یتلطخ و یتلوث بشی ء و لا یثقل فیمنع عن الطیران و إذا کان هذان هکذا فما ظنک بالموجودات الشریفه الأخر فضلا عن أشرف الموجودات حیث إنه أتی علیه حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا بل کان نطفه قذره و دم طمث قذر ثم تطور بالأطوار حتی صار جنینا و استکمل حتی خرج من بطن أمه و إن کان بعد أعجز خلیقه حتی بلغ أشده و میز عن غیه رشده ثم إن نالته العنایه صار عارفا ربانیا أو ملکا مقتدرا أو

كـان ذا الرئـاستين مظهر العلم و القـدره أو كـان وليـا أو نبيـا خليفه الله تعـالى يقبض الوجودات و يرثهـا و يطويها فى وجوده فى النهايـات كمـا أن العقل الأول خليفه الله يفيض الوجودات و يعطيها المسـتحقين و ينشـرها فى الماهيات فى البـدايات فإن تعجب ففيه كـل العجب و إن طربت ففيه كـل الطرب- فقم و زمزم بما غرد حمامه حرم كعبه الوداد و عنـدليب رياض المعرفه و الرشاد أعنى لسان الغيب- ساقى بنور باده برافروز جام ما مطرب بگو كه كار جهان شـد بكام ما ما در پياله عكس رخ يار ديـده ايم اى بيخبر ز لذت شـرب مدام ما مستى بچشم شاهد دلبند ما خوش است ز آنرو سپرده اند بمستى زمام ما فهذا الظاهر و المظهر قصه الإنسان العجيبه قد أشير إليها فى هذا البيت، س قده

فيها بل الأكثرون عاجزون عن إدراك حقيقه النفس التى هى ذات الشـخص و تفاصيل أحوالها و سريان قوتها فى آلات البدن و حواسه و أعضـائه و كيفيه ترتيب الأعضـاء و أشـكالها و أوضاعهـا و أجزائها و منافع كل واحـد واحـد منها و أحوالها و أفعالها و غايه كل فعل فإن الذى تفطن به المشرحون و لاح لهم بقوه الفكر شى ء قليل لا نسبه له إلى ما ذهلوا عنها من الدقائق و العجائب و الحكم فى صـنع البارى فيها فإذا كانت إحاطه الإنسان بنفسه و بـدنه على ما ينبغى متعـذره فكيف يكون الإحاطه بما فى العالم الجسـمانى و الروحـانى ممكنه و أكثره لا- يمكننا الاطلاع على حقيقه وجوده فضـلا عن إدراك حقائق جميع الموجودات إلا أنا مع هـذا العجز الموجود فى الطبع و نحن فى عـالم الغربه لا بـد أن نتأمّل- و نتفكر فى عجائب الخلقه و بـدائع الفطره امتثالا لقوله تعالى أَ وَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ

و قوله(۱) أَ وَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْ ءٍ وَ أَنْ عَسى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ و قوله إن فى خلق السماوات و الأرض لآيات للمؤمنين و قوله أَ فَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَ زَيَّنَّاها وَ ما لَها مِنْ فُرُوجٍ وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها وَ أَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ وَ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَ ذِكْرى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ و لما وقع منه تعالى من مدح المتفكرين فيها فقال- يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ الآيه و ذم المعرضين عن النظر و التأمل كما قال تعالى وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ و قال وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آياتِ اللَّهِ تُتْلى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِراً كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْها فَبَشِّرْهُ بِعَذابٍ أَلِيمٍ فلا بد من ذكر أنموذج من الحكمه الموجوده فى العالم الجسمانى و تناسب أوضاعه و حسن انتظامه ليستدل بها على عظمه المبدع و سعه رحمته و فخامه جوده و لطف عنايه.

۱- ففى هذه الآيه حث أكيد على وجوب اكتساب المعارف و دلاله على أن فعليه النفس و حياته الحقيقيه بها بأن الأنفاس بيد الله فلو لم يتفكروا أنهم إذا قبضوا قبل أن يحصلوا المعارف الحقيقيه و يخرجوا عن القوه إلى الفعل بها فبأى حديث و عقد قلبى إيمانى يصدقون و يستكملون بعد أن خرجوا عن دار الحركه و الاستكمال و فيها دلاله على أن الترقى لا يمكن فى الآخره و أن الآخره يوم الحصاد و الدنيا مزرعه الآخره، س قده

فنقول انظر أيها الـذكى الفهم المتفكر فى صنع الله المتـدبر فى آيات كتابه أن مبـدع الأشياء لما كان غير متناهى القوه و القدره على إفاده الخير و الرحمه فلم يجز وقوف رحمته- و فضـله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الإمكان غير المتناهى من غير أن يخرج من القوه إلى الفعـل و من مكمن الخفـاء إلى مجلى الظهور و ذلـك ممتنع جـدا و لكن لما امتنع صـدور غير المتناهى من الأكوان مجتمعا لا متفرقا و دفعيا لا متدرجا لنهوض البراهين عليه فبالضـروره لا يمكن ذلك إلا على سبيل التعاقب و الافتراق فلا جرم وجب أن يكون من صـنع الله وجود جوهر بواسـطته يستصـح(۱) صـدور المحـدثات و المتجددات عنه تعالى- لتقدسه عن التغير و لا بـد أن يكون ذلـك الجوهر ذا قوه غير متناهيه فى الانفعال على وجه الإمـداد من الغير كأن الواجب جل ذكره ذو قوه غير متناهيه فى الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفا على أمر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصـير تجدده و حدوثه الذاتيين منشأين لحدوث الحادثات و تغير المتغيرات- و ارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الأزمنه و الحركـات فأفـاد بفضل جوده أجراما(۲) كريمه نوريه متجـدده الطبـائع دائمه الحركـات النفسانيه و الطبيعيه و الوضعيه لأغراض علويه نفسانيه و غايات حكميه عقليه هى العله لإفاضات أنوار حسيه و أضواء

۱- أراد قـدس سره أن فى الجواهر ليس أضـعف من جـوهر الهيولى و فى الأعراض ليس أضـعف من الحركه و الهيولى قـابل الكائنات و الحركه الوضـعيه الفلكيه ما به يرتبط هذه الحوادث إلى القديم و إذا كان فى هذين الأضعفين من الحكم و المنافع ما لا يحصى فما ظنك بأقوياء الوجود من الجواهر و الأعراض، س قده

۲- من الواجب أن نضع طبيعه الكل السـياله بجوهرها المنقسـمه إلى الطبائع النوعيه الجسمانيه البسيطه و المركبه التى هى قطعات حركتهـا المركبه مكان الأجرام الفلكيه التى ذكرها ره و الزمان العام الـذى هو مقـدار حركه هـذه الطبيعه السـياله مكان ما فرض مقدار حركه الفلك الأقصـى ثم نتمم البيان قريبا مما ذكره رحمه الله و ذلك لما تقدم من الإشاره- إلى ضـعف فرضيه الأفلاك و فتورها، ط مد

صوريه بها يقع استعدادات ماديه غير متناهيه تلحق من فاعل غير متناهى التأثير إلى قابل غير متناهى القبول ليوجب ذلك إفاضه الخيرات و فتح أبواب البركات على الدوام من غير انقطاع كما فى قوله تعالى وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها و إذا لم يكن الفاعل القيوم على الغيب بضنين فيحصل الفيض منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى أن النمل الصغار و الضب و السوسمار مع حقارتها لو كانت مستعده لقبول نفس ناطقه وجب أن يفاض عليها.

و قد علمت أن أشرف ما يتعلق بالهيولى و الأجسام إنما هى النفوس الناطقه التى لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوه إلى الفعل دفعه واحده لا مع الأبدان لاستلزامه لا تناهى الأبعاد و الأجرام و لا بدونها لكونها متعلقه الذوات بها حدوثا فبحسب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهيه فى الأدوار و الأكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق إلى غير النهايه ثم يرجع منها ما كملت إلى العالم العقلى و الوطن الأصلى و ما لم تكمل تلبث فى بعض طبقات البرازخ و المقابر المثاليه أزمانا طويله أو قصيره- و أحقابا كثيره أو قليله بحسب كثافه الحجاب و رقته و بحسب كثره الجرائم و قلتها.

ثم انظر أيها المتأمل الطالب لمعرفه الله و ملكوته من ملاحظه أحوال العلويات و أوضاعها لانتفاع السفليات من أنها لو كانت كلها نيرات لأفسدت بإحراق أضوائها مواد الكائنات كلها و لو كانت عريه عن النور بالكليه لبقى ما دون الفلك فى ظلمه شديده و ليل مظلم طويل لا- أوحش منه و كذا لو ثبت أنوارها أو لازمت دائره واحده- لأثرت بإفراط فيما قابلها و تفريط فيما وراء ذلك و لو لم يكن لها حركه سريعه لفعلت ما يفعله السكون و اللزوم و لو لم يجعل الأنوار الكوكبيه ذوات حركه سريعه مشتركه و أخرى بطيئه مختصه و لم يجعل دوائر الحركات البطيئه مائله عن مدار الحركه السريعه لما مالت إلى النواحى شمالا و جنوبا فلم تنتشر منافعها على بقاع الأرض و لو لا أن حركه الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركه السريعه لما حصلت الفصول الأربعه التى بها يقع الكون و الفساد و يصلح أمزجه البقاع و البلاد و إلى هذا المعنى أشار الكتاب الإلهى(۱) قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلى يَوْمِ

۱- بتأويل معنى الليل و النهار إلى ما هو أعم من معناهما المتعارف حتى يشمل انطباق مدار حركه الكواكب على مدار الحركه السريعه أو أن الآيه تمثيل للسابق و تنظير للاحق، س قده

الْقِيامَهِ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِياءٍ الآيه ثم قال قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمَداً- إِلى يَوْمِ الْقِيامَهِ مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَ فَلا تُبْصِرُونَ.

و لما كان القمر نائبا للشمس خليفه لها فى النضج و التحليل إذا كان قوى النور جعل مجراه يخالف مجراها فى الصيف و الشتاء شمالا- و جنوبا فالشمس تكون فى الشتاء جنوبيه و القمر شماليا لئلا- ينعدم السبيان و فى الصيف بعكس ذلك لئلا- يجتمع المسخنان- و لما كانت الشمس شماليه الحركه صيفا جنوبيتها شتاء جعل أوجها أعنى أبعد إبعادها عن الأرض فى الشمال و حضيضها و هو أقرب إبعادها فى الجنوب ليخبر قرب الميل ببعد المسافه لئلا يشتد التسخين و التنوير و ينكسر بعد الميل بقربها لئلا- يضعف القوه المسخنه عن التأثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركه الكل السريعه حركات أخرى بطيئه- تميل بها إلى شمال و جنوب على مدارات متفاوته فى العظم و الصغر و السرعه و البطوء و القرب و البعد من الأرض بحسب أوجائها و حضيضاتها و لأجل اختلاف أحوالها المنفعه الكائنات و غرض النظام قال الله تعالى وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ* أى بما يقتضى حركاتها طالعه و غاربه و شماليه تاره و جنوبيه أخرى و كذلك أوجيه مره و حضيضيه أخرى و غير ذلك من أحوال الكواكب كالرجوع و الإقامه و الاستقامه و كونها فى بيوتها التى لها و وبالها و شرفها و هبوطها و كونها بطبيعه كل برج وقعت فيه من الثابته و المنقلبه و ذوات الجسدين و أمثال ذلك مما هو مذكور فى كتب الأحكاميين على الإجمال- و لا يحيط بتفاصيله إلا البارى جل ذكره و ملائكته المقربين الذى هم الأنوار العقليه و الأشعه الإلهيه.

ثم أ ما تأملت أيها الناظر البصير فى ملكوت السماوات و ما فيها من خلق أرواح الأفلاك و نفوس الكواكب و قوام جوهرها و إشراق نورها و طاعتها للبارى و دئوبها فى الحركات على الدوام عشقا و شوقا إلى بارئها و مبدعها.

ثم من عجائب الحكمه و غرائب اللطف و الرحمه حسن ترتيب العناصر و جعل الأرض فى وسط الكل لمناسبه الكثافه و الظلمه للبعد عن أفق النور و لأنها لو كانت مجاوره للأجرام العلويه لاحترقت بشده تسخين الحركه الدائمه و لأنها على تقدير بقائها هناك- ما كان يمكن أن يتكون عليها حيوان و لا ينبت منها نبات و جعل النار مجاوره

للفلک لمناسبه اللطافه و النوریه و لو جاوره غیرها من العناصر تسخن بدوام حرکته- فصار نارا و انضم إلیها تسخین النار فاحترقت باقی العناصر و صار الکل نارا فانفسد الجمیع و لما کانت العنایه الأزلیه اقتضت وجود نفوس ناطقه و غیر ناطقه احتاجت إلى أبدان حیوانیه و نباتیه یغلب على أکثرها العنصر الیابس الذی بیبسه تتحفظ الصور و الأشکال- وجب أن یکون الأرض بارده یابسه متماسکه الأجزاء لیجاورها الحیوان و النبات الغالب علیهما عنصرها و یجب أیضا لما ذکرنا من الحکمه أن لا یکون الماء محیطا بالأرض إحاطه تامه لاحتیاج أکثر الحیوان و النبات لاستنشاق الهواء و جذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبتها فی الحر و المیعان و جعل الماء متوسطا بین الهواء و الأرض- لمناسبه الهواء فی المیعان و مناسبه الأرض فی البرد لئلا یبطل العدل.

ثم انظر لو لم یکن طبقات الأجرام التی فوق الأرض من العناصر و الأفلاک شفافه بل ملونه لوقفت أضواء الکواکب على سطوحها أو انعکست إلى ما فوقها و ما وصلت إلى عالم الکون و الفساد فبقی أهل هاویه الهیولى فی ظلمه لا أوحش منها فجعلت الکواکب مضیئه- و الأفلاک و باقی العناصر شفافه و لو کانت العناصر کلها قابله للنور اشتد الحر فیها و قوى إلى حد- یؤدی إلى إحراق ما فی هذا العالم کله

الفصل (۱۲) فی ذکر أنموذج من آثار عنایته فی خلق المرکبات

أ لم تر یا عارف إلى ربک کیف خلق للعنصریات حراره هی محلله ملطفه محرکه- و بروده مسکنه غاقده و رطوبه قابله للتشکل و التقسیم و یبوسه حافظه لما أفید من التصویر و التقویم و کیف رکب الموالید من امتزاج کیفیات العناصر و أعد لکل کمال مزاجا خاصا و أفاض على کل مستعد ما یستحقه من الکمال و لم یقتصر له على هذا بل زاده من الإفضال ما یهتدی به إلى الثوانی من الکمالات و الغایات و بذلک یقع الارتفاع فی القوس الصعودی إلى الدرجات و لذلک قال رَبُّنَا الَّذِی أَعْطى کُلَّ شَیْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى فانظر لما کانت أجساد النبات و الحیوان لم یحصل إلا و یلزمها قبول التحلیل کیف رتب لها قوه غاذیه

متصرفه للغذاء بالهضم و الإحاطه إلى شبيه جوهر المغتذى و لما لم يمكن حصول الحيوانات و النباتات على كمالها المقدارى أول مره كيف أودع فيها قوه ناميه موجبه لزياده أقطار المغتذى فى الجوانب على نسبه مضبوطه تليق بها.

ثم ابتهج يا عارف و اذكر رحمه ربك و تزمزم فى عشق جماله بالتسبيح و التهليل- بأن القسمه(۱) لما أوجبت باقيات بالشخص و باقيات لا بالشخص كيف تمم جود الواهب الحق نقصان الديمومه العدديه بإعطاء الديمومه النوعيه فأوفى لكل منهما قسطه من الوجود و نصيبه من الدوام فصار العالم الطبيعى منتظما بصنفى الثبات و البقاء- فانظر فى أحوال ما لا يحصل غالبا من النبات و الحيوان إلا بالتوالد كيف استبقى نوع ما وجب فساد شخصه بقوه مولده مودعه فى أعضاء التوليد قاطعه لفضله من ماده هى مبدأ الشخص الآخر.

ثم انظر كيف خلق لمن كانت أفعاله بالاختيار لا بالطبيعه و الاضطرار شهوه الغذاء و لذه الوقاع كالأجير الذى لا يفعل فعله إلا بالأجره فهذه الشهوه التى تكون لقوى نفس الحيوان لصدور هذه الأفاعيل التى يتوقف عليها بقاء الشخص و النوع من هذه الأبدان- بمنزله الأجره للأجير و الجعاله و الرشوه للخدم و الأعوان كيلا يقع الذهول و الإعراض عن إيقاع هذه الأغراض.

ثم انظر كيف رتب للغاذيه خوادم من قوى أربع جاذبه تأتيها بما يتصرف فيه- و هاضمه محلله للغذاء معده إياها لتصرف الغاذيه و ماسكه لحفظها مده لتصرف المتصرف فيها- بالإحاله و الطبخ و دافعه لما لا يقبل المشابهه.

ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه أشرف من النبات قوى أخرى من مدركه و محركه لأن نفسه دراكه مختاره فى حركاتها البدنيه و النفسانيه و زاد البدن الإنسانى لكون مزاجه أشرف كلمه روحانيه إذا أطاعت أمر ربها و كلمت بالعلم و العمل صعدت إلى عالم الملكوت و قربت من مبدإها بقطع علائق الناسوت و شابهت الملإ الأعلى و أهل عالم الجبروت

۱- أى العقل حاكم بالمنفصله الحقيقيه و أن الطبيعه الكليه فى عالم الطبيعه إما باقيه بالشخص كالفلك و الفلكى لأن التعدد الأفرادى يتأتى فى الجسم النوعى بالقطع و الفك و هذا لا يجوز على الفلك و الفلكى فلا يكون هناك نوع منتشر الأفراد و إما باقيه بالنوع بانحفاظ النوع بتعاقب الأفراد كالعنصر و العنصرى لقبولهما القطع و الفك، س قده

و لو تـدبرت تـدبرا شافيا فى كيفيه تـدبير النفس للبدن و حصول الألفه و العلاقه و شوق التصـرف و التحريك و عشق المقارنه و ألم المفارقه بينهما مع أن البدن كالثقل الكثيف- و النفس كالنور اللطيف لقضـيت العجب(۱) و قلت كيف يتصور الازدواج بين النور و الظلمه و الايتلاـف بين المجرد و المادى و بين العلوى الـذى قال تعالى تعظيما لشأنه- وَ رَفَعْناهُ مَكاناً عَلِيًّا و قال إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ و السفلى المشار إليه بقوله إِنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ إذ بينهما من المخالفه و المنافره فى الماهيه ما لا يخفى على صـاحب الرويه و جـل الخلق بـل كلهم إلاـ النـادر منهم غـافلون بل منكرون لهـذه الارتباط و الاتحاد بينهما حتى أنكر أكثر المنتسبين إلى العلم تجرد النفس و ظن جمهور القائلين تجردها أن إنسانيه الإنسان بصوره أخرى نوعيه منطبعه فى البدن يتحصـل منهما حقيقه الإنسان و أما المشار إليه بأنا فهو المسمى بالنفس الناطقه و لها إضافه عارضه شوقيه بالقياس إلى البدن لأنه موضوع أفاعيلهـا الجسـمانيه و هؤلاـء بمعزل عنـدنا عن معرفه النفس و مقاماتهـا فى الهبوط و الصـعود- حسـبما قررنـا سابقـا من أنها هى الجوهر المغتـذى النـامى المتحرك الساكن الآكل الشارب اللامس الشام الـذائق فانظر فى حكمه الصانع كيف كثف اللطيف(۲) لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير فخلق من زبده العناصر البدن الكثيف المخلوق من ماده النطفه

۱- و لهـذا و أمثـاله حين سـئل بعض العرفـاء السـياحين هل رأيت شـيئا عجبا فى هـذه الأسـفار المتطاوله و الأزمنه المتماديه التى تضرب فى الأرض قال لم أر أعجب من نفسى، س قده

۲- أى صور المعنى فتمثل الروح الأمرى صوره مثاليه أولا ثم صوره طبيعيه مختلطه بالماده ثانيا كهواء صـرف يضـربه الصر فيغيم غيمـا رقيقـا لم يكن مـادته إلا الهواء الصـرف ثم يغيم غيما غليظا بمـداخله البخار فى مادته و هـذه الفقره باعتبار الكينونه السابقه للروح حيث كان عقلا كليا بل كان فى العلم الربوبى و باعتبار أن النفس متقدمه على البدن دهرا و ذاتا و شرفا و الفقره الثانيه أى تلطيف الكثيف بناء على ما هو التحقيق عنده من أن النفس- جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء، س قده

و من لطافته و زبدته خلق القلب الصنوبری و من لطافه الدم الخالص(۱) و من صفوه الروح البخاری النابع فی العضو الرئیس الذی هو فی النقاء و الصفاء(۲) کالفلک البعید عن التضاد و لاعتداله و توسطه بین الأضداد مع جامعیه لکیفیات الأطراف یشبه السبع الشداد و لنوره و ضیائه کالکواکب اللامعه علی الأبصار و لأجل صفائه و صقاله صار مرآه تتلألأ فیها الصور العینیه و یتجلی فیها المثل المحسوسه التی هی واسطه بین العالمین فهو کأنه موضع للنفس متحد بها عند ما خرج جوهره من قوته النفسیه إلی العقل کما أن النفس ماده للعقل و متحده به عند ما خرج جوهر ذاتها من القوه العلیه إلی الفعل فذلک الجوهر مرآه یتجلی فیها النفس و النفس مرآه یتجلی فیها العقل و الإنسان قد تطور فی ذاته بهذه الأطوار- و تبدلت علیه هذه النشئات من حد النطفه إلی حد العقل شیئا فشیئا علی التدریج ففیه الملک و الملکوت و هو جامع الکونین ففیه شی ء کالفلک و هو مرآه یدرک بها الصور الجزئیه الغائبه و الحاضره و شیئا کالملک و هو مرآه یدرک بها الحقائق الکلیه الثابته فانظر إلی القدره و الحکمه ثم إلی اللطف و الرحمه تبهرک عجائب الحضره الربوبیه و إن أردت زیاده شرح و إیضاح فاستمع

الفصل (۱۳) فی آیات حکمته و عنایته فی خلق الإنسان

اشاره

الإنسان مخلوق أول خلقه من أخس الأشیاء و أنقص المواد و أضعف الأجساد- لأنه مکون من القوه الهیولانیه و هی کالشی ء ثم من التراب المظلم و الطین اللازب ثم

۱- لما کان الدم النقی الفاضل فی کل قابل اکتسب خاصیه ذلک القابل صار فی القلب کأنه لطیف القلب و إلا فمعلوم أن جمهور الدم یجری فی الأورده و قسط محمود منه یرسله الطبیعه إلی القلب و کثیر منه فی التجویف الأیمن من القلب و قلیل فی التجویف الأیسر منه- و یصیر روحا بخاریا، س قده

۲- أی الروح الذی إلخ و کما أن هذا البخار فلک الإنسان الصغیر کذلک الفلک بمنزله الروح البخاری للإنسان الکبیر و لذا عبر الحق تعالی منه فی کتابه المجید بالدخان، س قده

من النطفه و أشير فى الكتاب الإلهى إلى المرتبه الأولى للإنسان بقوله تعالى هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً و إلى المرتبه الثانيه و الثالثه بقوله تعالى إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَهٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ و بقوله هُوَ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَهٍ و بعد هذا المنازل و المراتب يتكون له القوى النباتيه و الأعضاء الإلهيه لها- ثم يدخلها فى باب الحيوانيه لقوله فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً ثم يتدرج له الكون إلى أن يحدث له الأكوان الحيوانيه كلها التى أولها قوه المس و آخرها قوه الوهم ثم ينشأ فيه خلق آخر كما قال تعالى ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ.

فانظر أيها الناظر فى علوم آفاق و الأنفس إلى النطفه و هى مائيه قذره لو تركت ساعه لفسد مزاجها كيف أخرجها رب الأرباب من بين الصلب و الترائب و حفظها عن التلاشى و الافتراق ثم جعلها فى قرار مكين ثم جعلها و هى بيضاء علقه حمراء ثم جعلها مضغه ثم انظر كيف قسم أجزاء النطفه و هى متشابهه إلى العظام و الأعصاب و العروق و الأوتار و اللحوم و غيرها من الأعضاء البسيطه ثم كيف ركب من هذه الأعضاء البسيطه الأعضاء المركبه من الرأس و اليد و الرجل و غيرها و شكلها بأشكال مختلفه مناسبه لأفاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح و غيره ثم خلق هذا كله فى جوف الرحم فى ظلمات ثلاث(۱) و لو كشف الغطاء عنك و امتد البصر منك إليها لكنت ترى التخاطيط و التصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا و لا ترى آلته فسبحان من مصور(۲) فاعل للنقوش و التصاوير لا يرى فى تصويره آله و لا إصبع- ثم إذا بلغ فى تدرجه فى الاستكمال إلى جذب الغذاء و فعل النماء أفاض عليها صوره

،

۱- أى ظلمه المشيمه و ظلمه الرحم و ظلمه البطن أو ظلمه البطن و ظلمه عالم الأجسام و ظلمه الهيولى كما أن الروح له ظلمات ثلاث من الصوره الطبيعيه و الصوره البرزخيه- و الصوره الأخرويه و لا بد أن يخرج من جميعها إن كان من طارحى الكونين و خالعى النعلين- و إن كانت الصوره كالظل غير الملتفت إليه، س قده

۲- چه نقاشى است أين كز حسن سرشار بدامش نقش ميگردد گرفتار

نباتیه لها خوادم من قوی کثیره توکل علیها ملائکه(۱) یتمشی بهم ما یرجع إلی الغذاء و النماء فانظر کیف وکل الله الملائکه بک فی انتظام أمورک حتی فی أمر غذائک فإن أهل المکاشفه قد رأوا ببصائر قلوبهم أن کل جزء من أعضاء بدنک لا یغتذی إلا بأن یوکل الله به سبعه من الملائکه هذا هو الأقل إلی عشره إلی مأه إلی ألف أو یزیدون(۲) و ذلک لأن معنی التغذی أن یقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف و ذلک بعد أن یتغیر تغیرات- یصیر دما فی آخر الأمر ثم لحما و عظما.

ثم إن الغذاء جسم لا- یتحرک بطبعه و لا- یتغیر بنفسه فی أطوار الخلقه کما أن البر لا یصیر طحینا ثم منخولا ثم عجینا ثم خبزا مستدیرا مطبوخا إلا بصناعه صناع و الصناع فی الباطن إذا کانت للصنع غایه حکمیه هم الملائکه کما أن الصناع فی الظاهر هم أهل المدینه و قد أسبغ الله علیکم نعمه ظاهره و باطنه و الناس غافلون عن نعمه الباطنه و العارف یعلم أنه لا بد من ملائکه سبعه أحدهم جاذب للغذاء إلی الأعضاء و الآخر ممسک له فی جوار العضو و الثالث یخلع عنه صورته السابقه فیخلع صوره الدم و الرابع یکسوه صوره اللحم و العظم و غیرهما و الخامس یدفع الفضل الزائد و السادس یلصق ما اکتسی کسوه اللحم باللحم و ما اکتسی کسوه العظم بالعظم حتی لا یکون منفصلا و السابع یرعی المقادیر و النسب(۳) فی الإلصاق.

۱- عطف بیان لقوی و فاعل توکل ضمیر قوی مستتر فیه أو ملائکه فاعل توکل و حینئذ توجیهه أن القوی باعتبار وجهها إلی الله و إضافتها إلیه تعالی من الملائکه و باعتبار جهتها الظلمانیه و تعلقها بالمواد قوی و طبائع و وجه الله قاهر علی وجه النفس موکل علیه و الإعراب الأول بناء علی اتحاد الوجهین بوجه، س قده
۲- کلمه أو للإضراب فلا یحصی عددهم إذ المراد بها طبائع السفلیات و العلویات و روحانیاتها إلا أنه ذکر من کل من الآحاد و العشرات و المئات و الألوف شیئا تنبیها علی ما ذکرنا و نظیر هذا ما یقال فی عدد الأنبیاء إنهم مأه و أربعه و عشرون ألفا و ذلک لأن کلمات الله لا تنفذ و لا تبید و نعمه الله لا تحصی، س قده
۳- لعلک تقول لیس لنا قوه راعیه فما هذا قلت لعل مراده ره به الغاذیه فکأن مراده بقوله و الرابع یکسوه صوره اللحم و العظم و غیرهما المغیره الثانیه و بالثالث الهاضمه، س قده

فإن قلت فهلا فوضت هذه الأفعال إلى ملك واحد و لم احتيجت إلى سبعه أملاك- و الحنطه أيضا يحتاج إلى طاحن و نخال ثانيا و صاب للماء إليه ثالثا و عاجن له رابعا و إلى قاطع له كرات مدوره خامسا و إلى مرقق له رغفانا عريضه سادسا و إلى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت أفعال الملائكه باطنا كأفعال الإنس ظاهرا.

قلنا يجب عليك أن تعلم أن خلقه الملائكه تخالف خلقه الإنس لأن وجودهم وجود صورى بسيط من غير اختلاط تركيبى و لا تزاحم بين أفعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم و ذواتهم و لا يكون لكل منهم إلا فعل واحد و إليه الإشاره بقوله تعالى وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ فلذلك ليس بينهم تناقش و تقاتل و لا تزاحم و لا تضاد فى فعل أو صفه بل مثالهم فى تعيين مرتبه كل منهم و فعله مثال الحواس منا فإن البصر لا يزاحم السمع فى فعله و هو إدراك الأصوات و لا الشم يزاحمها فى إدراك الروائح و لا هما يزاحمان الشم و لا الذوق و لا غير ذلك يزاحم بعضها بعضا و ليست هى كالأعضاء مثل اليد و الرجل فإن أصابع الرجل قد تبطش بطشا ضعيفا و رأينا إنسانا يكتب بأصابع رجله و آخر يمشى بيديه و قد تضرب غيرك برأسك فيزاحم به اليد التى هى آله الضرب و لا كالإنسان الواحد الذى- يتولى بنفسه الطحن و العجن و الخبز و هذا نوع من الاعوجاج و العدول عن العدل- سببه اختلاف صفات الإنسان و اختلاف دواعيه فلم يكن وحدانى الفعل و لذلك يرى الإنسان يعصى الله مره و يطيعه أخرى و ذلك غير ممكن فى طباع الملائكه لأنهم مجبولون على الطاعه لا مجال للمعصيه فى حقهم فلا جرم لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ و يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لا يَفْتُرُونَ و الراكع منهم راكع أبدا و الساجد منهم ساجد أبدا و القائم منهم قائم أبدا.

و هاهنا دقيقه يجب التنبيه عليها

و هى أن لأحد أن يقول إذا كان كل ملك من ملائكه الله موكلا على فعل واحد

لا يمكنه التعدى منه إلى غيره فيكون ناقص الجبله لقصوره عن فعل الخيرات الكثيره- و الجواب أن ذات كل ملك متصل(۱) بذات ما هو أشرف منه على وجه يقوم به و يحيا بروحه لكن لا على وجه التركيب و التمزيج الذين فى الأجسام و كل منهم وحدانى الذات وحدانى الفعل و إن صدر عنه أنواع كثيره من الأفعال لأن كثرتها على الترتيب الصدورى على وجه يكون بعضها تحت بعض على نسق و نظام لا يتغير أصلا و قد علمت أن الترتيب يجعل الكثير واحدا فيرتقى الأفعال منهم إلى فعل واحد يتشعب منه الأثر- و كذا الذوات ترجع كثرتها إلى ذات واحده تتحد بها الذوات و كل ملك من الملائكه- حى عليم بحياه الملك الذى هو دونه و تحت أمره و تسخيره و علمه لا كأعضائنا التى لا شعور لها بذاتها و لا بما يصدر عنها و إنما نسبه الملائكه إلى من هى تحت أمره و طاعته- كنسبه قوانا الإدراكيه إلى الروح العقلى منا حسبما بيناه من أن كلا من الحواس و صورها الحاضره عند النفس حيه بحياه النفس و مع ذلك لكل حس منها شأن غير شأن الحس الآخره و لا اختلاط بينها و لا تشويش لأنها من الجنبه العاليه و الجهات الفاعليه لا القابليه كالأعضاء و ما فى حكمها.

۱- إذ قد عرفت أن المبادى الفاعليه و القوى الفعليه ملائكه من حيث إضافتها إلى ما فوقها- و اتصالها به و من حيث إن كل واحد مما فوقه كجسد من روح فكل واحد شريف بشرافه ما فوقه- بل مجيد بمجد الله الحميد المجيد لأن كلها كأعينه الناظره و أيديه العماله بل درجات قدرته الفعليه فلما أنتج كلام القائل الخسه أثبت أولا الشرافه و تصدى ثانيا لإثبات الشرافه من وجه أوهمه كلام القائل بأنها إن كان مناطها كثره الأفعال فهى حاصله أيضا إلا أنها بالترتيب الصدورى- فالعقول الكليه و النفوس الكليه الذين هم الملائكه المقربون من الصافات صفا و المدبرات أمرا لها كثره الأفعال بهذا المنوال و كذا المبادى الفاعليه التى فى عالم المثال و أما القوى و الطبائع العماله فى الباطن فكثره الأفعال فيها هى الكثره التى فيما فوقها لأن شيئيه الشى ء بصورته و لا خفاء فى أن كلام القائل فى الملائكه بأجمعهم، س قده

و لنرجع إلى ما كنا بصدده فنقول

قد امتاز الإنسان بهذه الصوره النباتيه و الأعوان الذين خلقهم الله لإفاده التغذيه- و التوليد من الأجساد المعدنيه فصار أكمل وجودا من الحجر و البلور و الحديد و النحاس و الذهب و الفضه و غيرها إلا أن صوره النبات مع هذا الكمال ناقص- فإنه ربما لم يصل إليه غذاء ينساق إليه و يماس أصله فجف و يبس إذ لم يمكنه طلب الغذاء- و المشى إليه من الموضع الذى فيه إلى موضع آخر فإن الطلب إنما يكون بشيئين معرفه و قدره و هما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الإنسان فى هذه الدرجه لكان ناقصا عاجزا فى خلقته و فعله فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل بصوره أخرى امتاز بها عن النباتات- و ارتفع وجوده عن وجود الهاويات الساكنات و قرب بخطوه أخرى إلى رب الأرباب- و معدن الأنوار عن قعر عالم الظلمات بأن خلق له آله الإحساس و آله الحركه الاختياريه- فى طلب الغذاء و هما المشار إليهما فى الكتاب فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً.

ثم انظر إلى ترتيب حكمه الله فى خلق الحواس الخمس فأولها اللمس و هذا أنقص درجات الحس فإنه الشعور بما يلامس الحيوان و يلاصقه لا بما يبعد منه فإن الشعور بما يبعد منه- يحتاج إلى حاسه أقوى و أتم و هذا يعم الحيوانات كلها و لدناءه بعض الحيوانات القريب المنزله من النبات كالدود التى فى الطين يقتصر على هذا و لا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك إلا هذا الحس لكنت ناقصا كالدود فافتقرت إلى حس آخر لإدراك البعيد فخلق لك الشم إلا أنك لا تدرى به أن الرائحه من أى ناحيه جاءت لتطلب بها ذى الرائحه فتطوف كثيرا حتى تظفر به فأنعم الله عليك بحاسه البصر لكن لا تدرك بها ما يحتجب بجدار أو حائل آخر و أيضا لا تدرك بها إلا ما هو الموجود الحاضر و أما الغائب فلا يمكنك معرفته إلا بكلام و إعلام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك إليه فانظر كيف أنعم عليك و ميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان و كل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق إذ يصل إليك الغذاء فلا تدرك أنه موافق أو مخالف فتأكله فتهلك كالشجره ربما يصب فى أصلها ما هو سبب جفافها و لا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفى فى الاستكمال و لا يتم به الحياه الإنسانيه لو لم يكن لك إدراك باطنى يتأدى

إليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ و التذكر و إلا لطال عليك الأمر فى معرفه الأشياء المحسوسه لو لم يكن صورتها محفوظه عندك فأنعم الله عليك بمشاعر أخرى باطنه لتحفظ بها صوره ما تحسه و تذكرها متى شئت و تتصرف فيها و هذا كله يشاركك فيه الحيوانات- و لو لم يكن لك إلا هذا لكنت ناقصا لعدم إدراك عواقب الأمور و غاياتها العقليه فميزك الله و فضلك على كثير من خلقه تفضيلا و شرفك تشريفا بقوه أخرى هى قوه العقل تدرك مضره الضار و منفعه النافع فى المال و تدرك الخيرات الحقيقيه و الشرور الآجله فهذا أنموذج فى بيان ما أنعم الله عليك فى باب الإدراك و أما بيان ما أنعمه عليك من القوى المحركه التى هى طائفه أخرى من جنود الله- و كيفيه نظمها و ترتيبها فيك فهو أنه لو خلق المشاعر و المدارك حتى تدرك بها الأمور التى لها مدخل فى استكمالك و حفظ بقائك ما دمت فى الدنيا من أسباب التغذيه و غيرها- حتى تدركها من بعد أو قرب و لم يخلق لك ميل فى الطبع و شهوه له و شوق إليه يستحثك على الحركه ثم قدره فى آلات البدن يتحرك إليه لكان الإدراك معطلا فاضطررت إلى أن يكون لك ميل إلى ما يوافقك يسمى شهوه و نفره عما يخالفك يسمى كراهه فخلق فيك شهوه الغذاء لبقاء شخصك و شهوه النكاح لبقاء نوعك و وكلها بك كالمتقاضى يلجئك- إلى تناول الغذاء و غيره.

ثم هذه الشهوه لو لم تسكن إذا حصل مقدار الحاجه من المشتهى و المرغوب فيه لأسرفت و أهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهه عند الشبع و نحوه لتترك الفعل كالأكل و نحوه لا كالزرع فإنه لا يزال تجتذب الماء إذا انصب فى أسافله حتى يفسد فيحتاج إلى آدمى يقدر غذاءه بقدر الحاجه.

ثم إنك قد علمت أن لك قوه طبيعيه بها تشارك النبات و هى منبثه فى جميع البدن منبعها الكبد و قوه أخرى تشارك بها الحيوان منبثه فى الأعضاء(۱) تشارك بها الحيوان كله

۱- و هى القوه الحيوانيه باصطلاح الأطباء و هى قوه تستعد بها الأعضاء لقبول الحس و الحركه و إن شئت قلت قوه بها القبض و البسط للقلب و الشرائين ترويحا للروح و بالجمله بها إصلاح الروح البخارى قد يطلق القوه الحيوانيه على القوى الدماغيه الآتيه فيما يلى هذا و ليست مقصوده هنا، س قده

و منبعها القلب و قوه أخرى نفسانيه أخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ- و أخرى أشرف مما سبق كله لا تشارك بها الحيوان بل الملائكه فقط فأعطاك الله بحسب كل منها أخذا و تركا للمنافع و المضار فاللذان بحسب القوه الأولى يسميان بالجذب و الدفع و اللذان بحسب القوه الثانيه يسميان بالميل و النفره و اللذان بحسب القوه الثالثه يسميان بالشهوه و الغضب و اللذان بحسب القوه الرابعه يسميان بالإراده و الكراهه(۱) فخلقهما الله فيك مسخرتين تحت إشاره العقل المعرف للعواقب كما خلق الشهوه و الغضب مسخرتين تحت إدراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل إذ مجرد المعرفه- بأن هذا يضرك و هذا ينفعك لا يكفى فى الاحتراز عنه أو فى طلبه ما لم يكن لك إراده بموجب المعرفه أو كراهه و بهذه الإراده أفردك الله عن البهائم إكراما و تعظيما لبنى آدم كما أفردك عنها بمعرفه العواقب

الفصل (۱۴) فى عنايته تعالى فى خلق الأرض و ما عليها لينتفع بها الإنسان

اشاره

قال سبحانه خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً فإذا عرفت العنايه الإلهيه فى نفسك و بدنك فانظر إلى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك و أقرب الخارجيات إليك ما تستقر عليه فانظر إلى صوره الأرض التى هى مقر جسدك و أم بدنك الذى كان فى بطنها أولا ثم تولد منها ثم يعود إلى بطنها تاره أخرى- كما قال تعالى مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فِيها نُعِيدُكُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُكُمْ تارَةً أُخْرى ثم انظر إلى منافعها.

منها كونها فراشا و مهادا

لتسكن إليها و تنام عليها و بساطا لتسلك فيها كما قال تعالى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِراشاً و قال وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِساطاً لِتَسْلُكُوا مِنْها سُبُلًا فِجاجاً و ليس من

۱- و بهذا الاصطلاح ينبغى أن يقال الحيوان متحرك بالشهوه لا- بالإراده لكن فى الإراده اصطلاحان خاص و عام و بالمعنى الخاص يطلق على المجردات و جاعلها و هو الميل العقلى و نحوه و بالمعنى العام يطلق على الحيوان و هو الميل الحسى و الشهوى، س قده

ضروريات الافتراش أن يكون سطحا مستويا بل يسهل الافتراش على سطح الكره إذا عظم جرمها و تباعدت أطرافها و لكن لا يتم الافتراش و لا المشى عليها ما لم تكن ساكنه فى حيزها الطبيعى و هو وسط الأفلاك و إليه الإشاره بقوله تعالى اللَّهُ الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ قَراراً لأن الثقال بالطبع تميل إلى تحت كما أن الخفاف تميل بالطبع إلى فوق و الفوق من جميع الجوانب ما يلى السماء و التحت ما يلى المركز.

و منها ما به من الله علينا

و هو أن لم يجعلها فى غايه الصلابه كالحديد و الحجر لكى تنفصل عنها ماده الأغذيه و يتأتى حفر الآبار و إجراء الأنهار و لا فى غايه اللين و الانغمار كالماء ليسهل النوم و المشى عليها و أمكنت الزراعه و اتخاذ الأبنيه منها.

و منها أن لم تخلق فى نهايه اللطافه و الشفيف

ليستقر عليها الأنوار و يتسخن منها فيمكن جوازها.

و منها أن جعلها بارزه بعضها من الماء

مع أن طبعها الغوص فيه لتصلح لتعيشنا- و تعيش ما يحتاج إليه من الحيوانات البريه عليها و سبب انكشاف ما يبرز منها و هو قريب من الرابع(۱) إن جعلها الله بواسطه هبوب الرياح و جرى الأنهار و تموج البحار غير صحيحه الاستداره بل جعلها و الماء الذى يجاورها بحيث إذا انجذب الماء بطبعه- إلى المواضع الغائره و المنخفضه منها بقى شى ء منها مكشوفا و صار مجموع الماء و الأرض بمنزله كره واحده يدل على ذلك فيما بين الخافقتين تقدم طلوع الكواكب و غروبها للمشرقيين على طلوعها و غروبها للمغربيين و فيما بين الشمال و الجنوب- ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين فى الشمال و بالعكس(۲) للواغلين فى الجنوب

۱- قد قسمت الأرض أولا بالدائره التى هى خط الاستواء نصفين نصف جنوبى و نصف شمالى ثم أرباعا بالدائره الماره على نقاطها الأربع الجنوبيه و الشماليه و الشرقيه و الغربيه- فثلاثه أرباع منها تقريبا فى الماء أعنى الفوقانى و التحتانى الجنوبيين و التحتانى الشمالى و البارز هو الربع الفوقانى الشمالى تقريبا، س قده

۲- تصحيح العكسيه باعتبار الجزء المطوى من الكلام أى ازدياد ارتفاع القطب الظاهر و ازدياد انخفاض القطب الباطن و هو القطب السهيلى للواغلين فى الشمال و فى العكس للواغلين فى الجنوب و إلا فالمناسب أن يقال و بخلاف ذلك للواغلين فى الجنوب بدل العكس، س قده

و ترکب الاختلافین للسائرین علی سموت تکون بین السمتین إلی غیر ذلک من الأعراض المختصه بالاستداره کأحوال الخسوفات و الکسوفات و اختلاف آنات ابتدائها و انتهائها فی الأخذ و الانجلاء بالقیاس إلی أهل البقاع فابتداء خسوف معین بالقیاس إلی موضع أول اللیل و بالقیاس إلی آخر بعده بساعه و بالقیاس إلی آخر بساعتین و بالقیاس إلی آخر ربع اللیل أو ثلثه أو نصفه أو غیر ذلک علی نسبه مضبوطه بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا و عرضا و یستوی فی ذلک راکب البر و راکب البحر.

و منها الأشیاء المتولده منها

کالمعادن و النبات و الحیوان.

و منها جذبها للماء من السماء

لقوله وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً بِقَدَرٍ فَأَسْکَنَّاهُ فِی الْأَرْضِ.

و منها العیون و الأنهار العظام

التی فیها لقوله تعالی وَ الْأَرْضَ مَدَدْناها*.

و منها انصداعها بالنبات و غیره

وَ الْأَرْضِ ذاتِ الصَّدْعِ.

و منها حیاتها و موتها

لیستدل بها الإنسان علی موته و نشره تاره أخری لقوله وَ آیَهٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَیْتَهُ أَحْیَیْناها و قوله فَأَحْیَیْنا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها کَذلِکَ النُّشُورُ و قوله فَانْظُرْ إِلی آثارِ رَحْمَتِ اللَّهِ کَیْفَ یُحْیِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ ذلِکَ لَمُحْیِ الْمَوْتی- وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ و قوله وَ مِنْ آیاتِهِ أَنَّکَ تَرَی الْأَرْضَ خاشِعَهً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ إِنَّ الَّذِی أَحْیاها لَمُحْیِ الْمَوْتی إِنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ.

و منها تولد الحیوانات المختلفه

وَ بَثَّ فِیها مِنْ کُلِّ دَابَّهٍ* بعضها للأکل وَ الْأَنْعامَ خَلَقَها لَکُمْ فِیها دِفْ ءٌ وَ مَنافِعُ وَ مِنْها تَأْکُلُونَ و بعضها للرکوب و الزینه وَ الْخَیْلَ وَ الْبِغالَ وَ الْحَمِیرَ لِتَرْکَبُوها وَ زِینَهً و بعضها للحمل وَ تَحْمِلُ أَثْقالَکُمْ إِلی بَلَدٍ لَمْ تَکُونُوا بالِغِیهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّکُمْ لَرَؤُفٌ رَحِیمٌ و بعضها للتجمل و الراحه وَ لَکُمْ فِیها جَمالٌ حِینَ تُرِیحُونَ وَ حِینَ تَسْرَحُونَ و بعضها للنکاح(۱) وَ اللَّهُ جَعَلَ لَکُمْ مِنْ أَنْفُسِکُمْ أَزْواجاً و بعضها للملابس

١- فى إدراجها فى سلك الحيوانات إيماء لطيف إلى أن النساء لضعف عقولهن و جمودهن على إدراك الجزئيات و رغبتهن إلى زخارف الدنيا كدن أن يلتحقن بالحيوانات الصامته حقا و صدقا أغلبهن سيرتهن الدواب و لكن كساهن صوره الإنسان لئلا يشمئز عن صحبتهن و يرغب فى نكاحهن و من هنا غلب فى شرعنا المطهر جانب الرجال و سلطهم عليهن فى كثير من الأحكام كالطلاق و النشوز و إدخال الضرر على الضرر و غير ذلك خلافا لبعض الأديان فى بعض الأحكام فأين السها من البيضاء، س قده

و البيت و الأثـاث وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعامِ بُيُوتاً تَسْ‍ـتَخِفُّونَها يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَ يَوْمَ إِقامَتِكُمْ- وَ مِنْ أَصْوافِها وَ أَوْبارِها وَ أَشْـعارِها أَثاثاً وَ مَتاعاً إِلى حِينٍ.

و منها نشو النباتات المتنوعه

وَ أَنْبَتْنـا فِيهـا مِنْ كُـلِّ زَوْجٍ بَهِيـجٍ فاختلاـف ألوانها آيه و رحمه و اختلاف روائحها هـدايه و لطف فمنها قوت البشـر و منها قوت البهائم- كُلُوا وَ ارْعَوْا أَنْعامَكُمْ ... مَتاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعامِكُمْ*.

و منها الطعام و الإدام

و منها الدواء-

و منها الفواكه

يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَ الزَّيْتُونَ- وَ النَّخِيلَ وَ الْأَعْنابَ وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ

و منها الكسوه للإنسان

نباتيه كالقطن و الكتان- و حيوانيه كالشعر و الصوف و الإبريسم و الجلود

و منها الأحجار المختلفه لونا و صفاء

وَ مِنَ الْجِبالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَ حُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُها وَ غَرابِيبُ سُودٌ فبعضـها للزينه و بعضها للأبنيه فانظر إلى الحجر الذى يستخرج منه النار مع كثرته و انظر إلى الياقوت الأحمر مع عزته ثم انظر إلى كثره النفع بذلك الحقير- و قله النفع بذلك الخطير.

و منها ما أودع فيها من المعادن الشريفه

كالذهب و الفضه ثم تأمل أن البشـر اسـتنبطوا- الحرف الدقيقه و الصـنائع الجليله و اسـتخرجوا السـمك من قعر البحر و اسـتنزلوا الطير من أوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الـذهب و الفضه و الحكمه فيه أن معظم فائـدتهما يرجع إلى الثمنيه و هـذه الفائده لا تحصل إلا عنـد العزه و النـدره و القـدره على اتخاذهما تبطل الحكمه- فلـذلك ضـرب الله دونهما بابا مسدودا و لهذا اشـتهر فى الألسنه أن من طلب المال بالكيميا أفلس.

و منها أن لها طبع الكرم و السماحه

تأخذ حبه واحده و ترد سبعمائه كما ذكر فى القرآن.

و اختلفوا من طريق النقل فى أن السماء أفضل من الأرض أم الأرض من السماء

فقال بعضهم السماء أفضل لأنها معبد الملائكه و ما فيها بقعه عصى الله فيها لأن أهلها معصومون عن الخطاء و العصيان و لما أتى أبونا آدم بتلك المعصيه أهبط من الجنه- و قال تعالى

: لا يسكن فى جوارى من عصانى

و قال وَ جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَ هُمْ عَنْ آياتِها مُعْرِضُونَ و قال تَبارَكَ الَّذِى جَعَلَ فِى السَّماءِ بُرُوجاً و غير ذلك من الآيات الداله على تعظيمها و تعظيم ما فيها و قال آخرون الأرض أفضل لأنه تعالى وصف بقاعا بالبركه قال تعالى إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّهَ مُبارَكاً و قال سُبْحانَ الَّذِى أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِى بارَكْنا حَوْلَهُ و قال مَشارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغارِبَهَا الَّتِى بارَكْنا فِيها و المراد بها الشام و وصف جمله الأرض بالبركه- وَ بارَكَ فِيها وَ قَدَّرَ فِيها أَقْواتَها فإن قيل و أى بركه فى المفاوز المهلكه قلنا إنها مساكن خلق لا يعلمهم إلا الله فلهذه البركات قال وَ فِى الْأَرْضِ آياتٌ لِلْمُوقِنِينَ.

و التحقيق أن زينه السماء بالكواكب و زينه الكواكب بالملائكه الروحانيين- و زينه الأرض بالصور و النفوس الحيوانيه و زينتها بالأرواح الإنسيه(۱) المستخدمه إياها و زينتهم بالمعارف الإلهيه التى شاركوا بها الملائكه المقربين و ظاهر السماء أشرف من ظاهر الأرض و باطنهما بالعكس لأن الغايه أشرف العلل كما مر و من منافع الأرض أنها

۱- المراد بالنفوس الحيوانيه ما هى فى صراط الإنسان لأن زينه الشى ء مما يتصل به و كذا الحيوانيه للنباتيه التى تتصل بها فى هذا الصراط و كذا فيما فوق النفس النطقيه القدسيه- كالكليه الإلهيه نعم زينه المنفصلات أيضا بها من جهه أن الإنسان الكامل كعاكس فى منصه الظهور فالطبائع كعكوس لمقام طبعه و النباتات لنباتيته و الحيوانات لحيوانيته و الأجنه و الشياطين لمكره و الملائكه العماله لعقله العملى و عصمته و طهارته و الملائكه العلامه لعقله النظرى و لحكمته و معرفته و الفلك المعبر عنه فى الكتاب الإلهى بالدخان لروحه البخارى و صورته و زينته و بالجمله تراكمت فيه القوى و الطبائع التى فى العوالم بنحو التشتت بنحو الجميع و نعم ما قيل- چو آدم را فرستاديم بيرون جمال خويش بر صحرا نهاديم أيها المستام بشرى ارتخص\Z ، س قده

كالصدقه و الدره المودعه فيها آدم و أولاده ثم علم الله أصناف حاجاتهم فقال

: يا آدم- لا أحوجك إلى شى ء غير هذه الأرض التى هى لك كالأم

قال أَنَّا صَبَبْنَا الْماءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا الآيه وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ*

: يا عبدى إن أعز الأشياء عندك الذهب و الفضه و لو أنى خلقت الأرض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم إنى جعلت هذه الأشياء لأجلك فى الدنيا مع أنها سجن لك فكيف الحال فى الجنه

الفصل (۱۵) فى بدائع صنع الله فى الأجرام الفلكيه و الأنوار الكوكبيه

اشاره

فإذا علمت أنموذجا من منافع الأرض فارفع الآن رأسك إلى السماء و انظر و تفكر فى كيفيه خلق السماوات و فى كواكبها و فى دورانها على نسق و انتظام و فى طلوعها و غروبها و اختلاف مشارقها و مغاربها و دئوب شمسها و قمرها و مشتريها و زحلها فى الحركه على الدوام و سعيها فى عشق الله و طلب لقائه من غير فتور و لا تقصير و لا تغيير فى المسير بل يجرى جميعها فى منازل مقدره بحساب مضبوط و كتاب مرقوم و أجل(۱) معلوم كما قال وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ لا يزيد على ذلك و لا ينقص إلى أن يطويها الله(۲) طى السجل للكتب.

فتدبر أيها العارف عدد كواكبها و كثره دراريها و اختلاف ألوانها ثم انظر كيفيه أشكالها مع أن ألوانها ليست من جنس هذه الألوان المستحيله الفاسده و أشكالها أرفع نمطا

۱- لأن كل شى ء يدخل فى الوجود بسبعه بعلم و مشيه و قضاء و قدر و كتاب و إذن و أجل كما فى الحديث و المراد بالكتاب صورته المثاليه القدريه، س قده

۲- هذا فى السلسله الطوليه بحسب توجه الأشياء إلى الباطن و ليس فى وقت موقوت زمانى- إذ الزمان أيضا مطوى فالمتحركات غير المتناهيه تصل فى أوقات غير متناهيه إلى غايات غير متناهيه و يطوى الكل فى غايه الغايات، س قده

من هذه الأشكال و كذا طعومها و روائحها و أصواتها(۱) على وجه أعلى و أشرف مما يلينا من هذه المحسوسات لكونها نازله إلى الأرض منها فهى هناك ألطف و أصفى و أبسط و ما من صوره على وجه الأرض إلا و لها المثل الأعلى فى السماوات و ما من كوكب إلا و لله حكم كثيره فى خلقه و صورته ثم فى مقداره و شكله ثم فى وضعه و نسبته إلى كوكب آخر و قربه و بعده من وسط السماء و قس تلك الحكم التى فيها على الحكم التى روعيت فى أعضاء بدنك مع حقارته و أمر السماء أعظم و أجل من الإنسان بما لا يحصى- كما قال تعالى أَ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها.

بل من جمله ما فى عالم الأرض و قس التفاوت فيما بينها من عجائب الترتيب- و حسن النظام و بديع الفطره على التفاوت فيما بينهما فى المقدار و اللطافه.

۱- كون الصوت هناك وجهه غير خفى لاصطكاكات و مماسات بين أجسامها فى حركاتها- و أما الطعوم و الروائح العطره فقد أشار إلى وجهها بأن معطى الكمال ليس فاقدا له لكن نيلها للغير ليس بأن تستذاق أو تستشم على الوجه المعهود هنا و هو أوضح بل بأن لو فرض الله- أوصل إليها صار فلكا إلا- بإعجاز النبى ص فواجد حينئذ ما وجدت و ذلك لأن الأفلاك فعاله فى العنصريات و وجدت من جهات القهر التى فى المبادى فهى أقهر من النار. وجه آخر يذعنه المشاءون أيضا لو سمعوا لأصل وجدان الأفلاك تلك الكمالات الجسمانيه- و إن لم يكن بحسب جهاتها القابليه أن يقال إن صورها فى حسها أعنى نفسها المنطبعه التى هى حسها و خيالها على ما بينا فى حواشينا على سفر النفس لكنها فيها بنحو العلم الفعلى لا الانفعالى مثل أن ينشأ النفس الآدميه فى حسه المشترك صوره وجه جميل بحيث ساقت إلى الانطباع فى ماده و إن لم يكن البدن الذى تعلقت به تلك النفس ذا وجه جميل فالعالم يحكم بأن هذا الشخص واجد للصوره الجميله بنحو أعلى و أتم من الماده المنطبع فيها أو نسبه الشى ء إلى فاعله بالوجوب و إلى قابله بالإمكان و الأمى الجاهل لا يحكم بأن هذا الشخص ذو وجه جميل إذ لم يره فى بدنه و قس عليه المذوق و المشموم و غيرهما و من جهه كون إدراك الأفلاك فعليا قويا تفطنت بكون نفسها المنطبعه التى كخيالنا حسا فلها الخيال و الحواس كلها بهذا المعنى و إلا فالفلك بسيط و أجزاؤه متشابهه لا يمكن فيه اختلاف قوى و طبائع، س قده

أما تأملت يا عارف فی ملكوت السماوات و ملكها و ما فيها من الكواكب و قوام جوهرها و إشراق نورها و طاعتها للباری فی الحركات عشقا و شوقا إلی المبدع- أ ما تسمع كلام الله فی تعظيمها و تعظيم النجوم فی كتابه فكم من سوره ذكر فيها عظم أمر السماء و جلاله قدرها و كم أقسم بها فی القرآن كقوله تعالی وَ الشَّمْسِ وَ ضُحاها وَ الْقَمَرِ إِذا تَلاها و قوله وَ النَّجْمِ إِذا هَوی و قوله فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ثم أثنی علی المتفكرين فيها وَ يَتَفَكَّرُونَ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و ذم المعرضين عن التدبر فيها وَ هُمْ عَنْ آياتِها مُعْرِضُونَ و جعلها سَقْفاً مَحْفُوظاً و رَفَعَ سَمْكَها و حفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكه و موضع القدس و الطهاره و أهلها أهل التسبيح و التقديس لا يدخل مسجدهم الحرام(۱) أرجاس الكفر و أوساخ الشرك من النفوس الخبيثه الشيطانيه كما لا يدخل المشركون الأنجاس مساجد الأرض كما قال إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ فانظر إلی ملكوت السماء لتری عجائب العز و الجبروت و أطل فكرک فی الملک فعسی أن ينفتح لک أبواب السماء فتدخل الجنه و تخرج إلی عالم النور من هذه الهاويه المظلمه فتجول بقلبک فی أقطارها إلی أن تقوم بين يدی عرش الرحمن فعند ذلک نرجو لک أن تبلغ رتبه الأقصی- و لا يكون ذلک إلا بعد مجاوزتک عن مراتب العالم الأدنی

ثم الدلائل الداله علی شرف عالم السماء أكثر من أن تحصی

اشاره

و كذا منافعها بالقياس إلی الإنسان.

فمنها ما أشار إليه سبحانه من أن خلقها مشتمل علی حكم بليغه و غايات صحيحه

بقوله رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا و قوله وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلًا ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا

و منها أن زينها بالمصابيح

لقوله وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابِيحَ(۲) و بالقمر

۱- لا- يمكنها الدخول هناک باعتبار أشخاصها و أشخاص موادها المتعصيه المتباينه عن السماويه و إن أمكن لنوع النفوس الإنسانيه و هكذا فی كثير من الاستعدادات فقوله تعالی فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ فی حقها نهی تسخير، س قده

۲- التأويل أن النفوس القدسيه لها السماويه العليا إلا أنها باعتبار التعلق بعالم الطبيعه سماء الدنيا بخلاف العقول لأن لها الترفع التام ذاتا و توجها فإن توجهها إلی فوقها فحسب حسبنا الله و نعم الوكيل و تزيينها بالمصابيح تنورها بنور العلم و صفاته و أفعاله و من أفعاله النفوس الكليه الإلهيه هی الآيات الكبری و رجمها للشياطين دفع الشكوک و الشبهات بنور البراهين، س قده

وَ جَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً و بالشمس وَ جَعَلَ الشَّمْسَ سِراجاً.

و منها أن سماها سقفا محفوظا و سبعا طباقا

و سبعا شدادا.

و منها أن جعلها مصعد الأعمال

و مرتقى الكلمات الطيبات و هى النفوس الكامله بالعلم و العمل لقوله مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِي السَّماءِ(۱) و قوله إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.

و منها أنها قبله الدعاء و محل الضياء

و السناء و منها أهبط الله الأنوار و الألوان- إلى عالم الأرض و جعل ألوانها أحسن الألوان و أشكالها أحسن الأشكال و أصواتها أحسن الأصوات و نعماتها ألذ النعمات و جميع كيفياتها أحسن الكيفيات و أمكنتها أعلى الأماكن لارتفاعها عن الأضداد و أمنها من الفساد و منافع للعباد.

و منها أن جعلها علامات يهتدى بها فى ظلمات البر و البحر

و إن قيض للشمس طلوعا- فسهل معه التقلب لقضاء الأوطار فى الأطراف و غروبا يصلح معه الهدوء و القران فى الأكناف- لتحصيل الراحه و انبعاث القوه الهاضمه و تنفيذ الغذاء إلى الأعضاء و للهرب عن الأعداء- كما قال وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِباساً وَ جَعَلْنَا النَّهارَ مَعاشاً و قال وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً و أيضا لو لا طلوع الشمس لانجمدت المياه و غلبت البروده و الكثافه و أفضت إلى جمود الحراره الغريزيه و انكسارها و لو لا الغروب لحميت الأرض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزله سراج يوضع لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا

۱- المراد بثبات الأصل و سماويه الفرع فى الكلمه الظاهره كونها كيفيه محسوسه أو نفسانيه محدوده و أثرها نافذا إلى تخوم القلب المعنوى و صيرورتها عقلا- بسيطا محيطا و فى الكلمه الباطنه التكوينيه ثبات الأصل و غيره جمود مقامها الطبيعى و بسط مقامها الروحانى- أو ثبات أصلها المحفوظ و نشر شئونها، س قده

و يستريحوا فصار النور و الظلمه على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح قطان الأرض.

قيل و هاهنا نكته كان الله يقول لو وقعت الشمس فى جانب من السماء جنوبى أو شمالى فالغنى قد يرفع بناءه على كوه الفقير فلا يصل النور إليه لكنى أدير الفلك و أسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغنى نصيبه و أما ارتفاع الشمس و انحطاطها فقد جعله الله سببا لإقامه الفصول الأربعه كما مر ففى الشتاء تغور الحراره فى الشجر و النبات فيتولد منه مواد الأغذيه و الثمار و تقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقاق الحراره الغريزيه فى البواطن و فى الربيع يتحرك الطباع و يظهر المواد المتولده فى الشتاء و يتنور الشجر و يورق و يزهر و يهيج الحيوان للفساد- و فى الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار و يتحلل فضول الأبدان و يجف وجه الأرض- و يتهيأ للعماره و الزراعه و فى الخريف يظهر البرد و اليبس فيدرك الثمار و تستعد الأبدان قليلا قليلا للشتاء و أما القمر فهو تلو الشمس و خليفتها و به يعلم عدد السنين و الحساب و يضبط المواقيت الشرعيه للصلاه(۱) و الصيام و الحج و منه يحصل النماء و الرواء و قد جعل الله فى طلوعه و غيبته و تشكلاته البدريه و الهلاليه مصلحه كثيره لا يعلمها إلا هو.

قال الجاحظ إذا تأملت فى هذا العالم الذى نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج إليه فالسماء مرفوعه كالسقف و الأرض ممدوده كالبساط و النجوم منضوده كالمصابيح و الإنسان كمالك البيت المتصرف فيه و ضروب النبات مهياه لمنافعه و صنوف الحيوان منصرفه فى منافعه.

و إنى أقول إذا تأملت فى عالم السماء بعظمها و كثره كواكبها وجدت بيتا معمورا(۲)

۱- كصلاه الخسوف و الكسوف و صلاه الليل فإذا كان القمر فى أول الليل فى الأفق- كان فى منتصف الليل فى وسط السماء و قس عليه الليالى الأخر و كذا كثير من الصلوات المسنونه- ميقاتها القمر كما لا يخفى على أهلها، س قده

۲- مأخوذ من الأحاديث الشريفه أن البيت المعمور حقيقه بذكر الله و العلم بالله مقام نفوسها و هى فى السماء أى فى هيولاها و صورتها، س قده

من بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ فيها أصناف العابدين فمنهم سجود لا يركعون و منهم ركوع لا ينتصبون(۱) و مسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون و لا فتره الأبدان و لا غفله النسيان و ليس من شرط الدار أن لا يكون جسمانيا ذات حياه قال تعالى وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ و ليس من شرط عماره البيت المعمور- أن يكون بالطين و الحجر و الخشب قال تعالى إِنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ أَقامَ الصَّلاةَ بل و لا يشترط أن يكون بيت العباده جسمانيا فكل ما يقوم فيه العباده و الذكر و التسبيح و التقديس فهو بيت عباده.

فانظر إلى صنع البارى جل ذكره كيف بنى السماء و جعلها معبدا للملائكه المسبحين المهللين الذاكرين الله و أمسكها من غير عمد ترونها و من غير حبل أو علاقه يتدلى بها- و العجب ممن لا ينظر و لا يتأمل فى صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته و انفرد بعمارته و زينه

۱- الطبقه الأولى العقول الكليه التى هى المطلوبه فى حركات الأفلاك و هى المشبه بها لها و سجودهم فناؤهم بمحوهم و طمسهم و محقهم فى شهود الحق المتعال و الطبقه الثانيه النفوس الكليه و الجزئيه المنطبعه الطالبه للعقول الكليه من حيث إنهم مجالى الله سبحانه و أنواره القاهره و إنما كانوا راكعين لعدم اضمحلال وجودهم مثل الطبقه الأولى و ذلك لتوجههم إلى الأبدان الفلكيه و من هنا ينبغى للمصلى أن يتفطن بحكم أوضاع الصلاه و إشارات الشارع المقدس نقش هر پرده كه زد راه بجائى دارد\Z ففى المقام يدع الإخلاد إلى عالم الطبيعه و اتباع الهوى و ينهض عن الدنيا و يقوم عند الله و يوحد توحيد الأفعال و فى الركوع يطأطأ من عنده و يسلم نفسه و يمد عنقه كأنه يريد أن يضرب عنقه و يذبحه- و هو ينقاد إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم بأن لهم الجنه أى جنه الصفات أو جنه الذات- و يوحد الراكع توحيد الصفات و فى السجود يضمحل و يمحق وجوده بالكليه و يوحد توحيد الذات و يفنى فناء تاما، س قده

بأصناف الزينه و صوره(۱) بأنواع التصاوير ناسيا ذكر ربه بسبب نسيان نفسه و عدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه و فرجه ليس له هم إلا هم شهوته أو حشمته.

و العجب منه أنه متى دخل بيت غنى فيراه مروقا بالصبغ مموها بالذهب- فلا ينقطع تعجبه و لا يزال يصف حسنه و يثنى على من صنعه و صوره و تراه غافلا عن بيت الله العظيم و عن ملائكته الذين هم سكان سماواته فلا يلتفت إليه بقلبه و لا يعرف من السماء إلا- بقدر ما يعرف البهيمه أن فوقها سطحا أو بقدر ما يعرف النمله من سقف بيته- و لا يعرف من ملائكه السماوات و لا من تصاويرها العجيبه إلا بقدر ما يعرف النمله من نفوس سكان البيت و نقوش تصاويرهم فى حيطانه فما هذه الغفله العريضه(۲) و ما هذا النوم الغالب على أكثر الناس و السكر

۱- أى صور جسمه بعلاوه تصوير نفسه المنطبعه بكل الصور الثمانيه و الأربعين المشهوره و انتقاش جسمه بصور الأشياء كنفسه كما يقول بعض الإشراقيين، س قده

۲- موجبها الإعراض عن الحكمه الإلهيه و الرياضيه سيما أشرف الرياضيات و هو الهيئه- فلم يعلموا من السماوات إلا لونا و لا من الكواكب إلا برقا و شرقا بل لم يعلموا من السماوات شيئا لأن ذلك اللون لون كره البخار و الدخان و أما أنها ما هى و هل هى و لم هى و ما هيولاها و ما صورتها و طبيعتها الخامسه و نفسها المنطبعه و الكليه و غير ذلك من أحكامها فما شموا منها رائحه و ذلك لأن هممهم بطنهم و فرجهم و مبالاتهم بالرئاسه فى عالم الطبيعه على أهله- و لم يتدبروا فى خلق السماوات و لا فى خلق أنفسهم و فى عظمتها حتى يستحقروا الدنيا. و لا فى دوامها و دوام ملكوتها حتى يستقصروا ألف سنه من العمر عائشين فضلا عن تذكر عظمه مبدعها و سرمديه وجوده و دوام بقاء النفس إما متنعمه و مسروره بلقاء الله و إما متعذبه و محرومه فإذا قايست مده مديده من عيش البدن الطبيعى إلى بقاء النفس المفارقه لم تجد نسبه إذ لا نسبه للمتناهى إلى غير المتناهى و إن كان كألف دوره من فلك الثوابت و كذا إذا عرفت عظمه نفسك القدسيه و قايست عظمه الدنيا إليها نعم من لا يرى الجبل يستعظم الجمل و أما من يراه بجنبه فيستصغر فاصعد بخيالك النورى إلى الأفلاك و انظر نظر مستحصر متعجب إلى الربع الأرضى المكشوف من الماء و إلى ديدانه التى تدب عليه فإن الخلق بما هم خلق هكذا ما شأنهم فى إخلادهم إلى الأرض و تفاخرهم بمالكيتهم فيها و أنه كم قدرها و قدر متصرفها- و بخلاف ذلك كم أقدار الأفلاك و كم أقدار كواكبها غير المحصوره فإن كثيرا من الكواكب- مقدار كل واحد منهما أضعاف تمام الأرض. و انظر بنظر باطنك مقاديرها العظيمه لا كما تراها بنظرك الظاهر أضواء صغيره ضعيفه- و انظر حركاتها المتفننه بعضها إلى المغرب على خلاف التوالى و بعضها إلى المشرق على التوالى- و انظر اختلاف حركاتها سرعه و بطوءا فبعضها يتم دوره فى سنه و بعضها فى اثنتى عشره سنه- و بعضها فى ثلاثين سنه و بعضها ينتهى فى البطء إلى أن يتم دوره فى خمسه و عشرين ألف سنه و مأتين فى مقابله ما ينتهى فى السرعه إلى أن يتم دوره فى أربعه و عشرين ساعه و بعضها فى غير هذه و انظر ثبات أوضاع الكواكب الثابته كل مع الآخر دائما و تبدل أوضاع السيارات تبدلا منسقا و أنها مظاهر دوام الله و مجالى قدره الله و تربيته. بل اصعد بعقلك إلى عالم نفوسها المنطبعه التى هى خيال الإنسان الكبير الذى كانت الأفلاك و ما فيها بدنه و إلى نفوسها الكليه التى بها تدرك الكليات و المفارقات ثم ارقأ إلى عالم العقول الكليه و الأنوار القاهره من الطبقتين الطوليه و العرضيه التى هى وجودات بسيطه محيطه أولات وحدات جمعيه

من رآها فقد رأى الله لأنها من صقع الربوبيه غلبت عليها الأخلاق الإلهيه و استهلكت فيها أحكام السوائيه إذ ليس فيها الحاله الانتظاريه و الإمكانات الاستعداديه و حينئذ امتثلت قول القائل- اى بيضه مرغ لا مكانى اى هم تو سفيده هم تو زرده بگشا پر و بال و پس برون پر زين گنبد چرخ سالخورده و صرت من السابحات سبحا فى بحار عظمته و الصافات صفا بين يديه بشرط الاستقامه و التمكن فى المقام فإن مراتب الاستكمال ثلاث التعلق و التخلق و التحقق و إن شئت قلت أربع الخطره و الحال و الملكه و التمكن فاستقم كما أمرت، س قده

العظیم و الجهل المفرط و الشقوه المحیطه بهم فهلم أیها العارف نسبح و نقدس لربنا- فهلم یا أخا الحقیقه نقوم بالتهلیل و التکبیر ندعو قیم العالم و ناظم الملک و الملکوت- و رابط الناسوت باللاهوت و صاحب الکبریاء و الجبروت بقلب کئیب حاضر و لسان ذاکر و صدر منشرح بنور الذکر و المعرفه و دمع ساکب فبادر یا عارف بروح شیقه و نفس زکیه عاشقه لربها راجعه إلیه حتی تنادی ربنا نداء خفیا و نتضرع إلیه فی ظلم اللیالی و ندعوه دعاء المحبین المتأوهین و نداء الخاشعین و نتضرع إلیه تضرع المشتاقین

و خضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لا إله إلا أنت خلصنا من عذاب نار الفرقه و ألم القطيعه يا محيى الأموات و باعث الأرواح من القبور الدارسات و معطى الخيرات و منزل البركات- أفض على نفوسنا لوامع بركاتك و على أرواحنا سواطع خيراتك يا من إذا تجلى لشى ء خضع له يا من رش من نوره(۱) على ذوات مظلمه و هياكل غاسقه فى ليال مدلهمه- فنورها و صورها و شوقها إلى جماله و ساقها إلى طلب لقائه يا من قذف بشعله شوقه على السماوات فهيجها و رقصها و دورها و كل من فيها بالتعشيق و طوفها أسبوعا فى كل سبعه آلاف سنه(۲) حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور و لا تعذب أرواحنا بعلائق أشباح عالم الزور و معدن الغرور و ثبت أقدامنا على المنهج الأبلج القويم و الصراط الحق المستقيم إنك أنت الجواد الكريم و البر الرحيم.

فهذا أنموذج من دقائق عنايه الله و لطفه فى المخلوقات الظاهره فإنه لا مطمع لأحد فى معرفه دقائق أسرار اللطف و الرحمه فى عالم غيبه و ملكوته الأعلى و لا فى استقصاء بدائع الصنع و الحكمه فى الموجودات التى تلينا فى أعمار طويله لأن علوم العلماء نزر حقير بالقياس إلى ما عرفه الأنبياء و الأولياء ع و ما عرفوه قليل بالإضافه إلى ما عرفه المقربون من الملائكه و العليون من الإنس عند قيامهم عند الله ثم جميع علوم الملائكه و الجن و الإنس إذا أضيف إلى علم الله لم يستحق أن يسمى علما بل هو إلى أن يسمى دهشا و حيره و عجزا و قصورا أقرب من أن يسمى معرفه و حكمه إذ الحكمه بالحقيقه معرفه الأشياء كما هى عليه و قد سبق أن العلم بكل شى ء بالذات هو نحو وجوده و لا يحيط بالأشياء إلا مبدعها و موجدها

۱- هو الأنوار الأسفهبديه على ذوات مظلمه هى الأبدان الطبيعيه و هذا اقتباس من الحديث الشريف : إن الله خلق الخلق فى ظلمه ثم رش عليهم من نوره أو نوره الوجودات و الذوات المظلمه الماهيات، س قده

۲- إشاره إلى ما ذكره فى مفاتيح الغيب و غيره أن العالم الكونى فى كل سبعه آلاف- فى تصرف واحد من السيارات بالاختصاص و بالاشتراك و الجميع سبعه أسابيع و بانضمام ألف آخر لأجل الكسور و الكبائس التى فى السنه النجوميه يصير خمسين ألف سنه و هو يوم من أيام القيامه، س قده

فلاـ حکیم بـالحقیقه إلا الله وحـده و إطلاق الحکمه و المعرفه علی غیره بضـرب من المجاز و التشبیه و لهـذا خوطب الکل بقوله تعالی وَ ما أُوتِیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلًا

الفصل (۱۶) فی إثبات أن جمیع الموجودات عاشقه لله سبحانه مشتاقه إلی لقائه و الوصول إلی دار کرامته

اشاره

اعلم أن الله سبحانه قد قرر لکل موجود من الموجودات العقلیه و النفسیه و الحسیه و الطبیعیه کمالا و رکزنا فی ذاته عشقا و شوقا إلی ذلـک الکمـال و حرکـه إلی تتمیمه فالعشـق(۱) المجرد عـن الشـوق یختص بالمفارقـات العقلیه الـتی هی بالفعـل من جمیع الجهـات- و لغیرهـا من أعیـان الموجودات التی لاـ تخلو عن فقـد کمال و فیها القوه و الاسـتعداد عشق و شوق إرادی بحسـبه أو طبیعی بحسبه علی تفـاوت درجات کل منهما ثم حرکه تناسب ذلک المیل إما نفسانیه أو جسـمانیه و الجسـمانیه إما کیفیه کما فی المرکبات الطبیعیه أو کمیه کما فی الحیوان و النبات خاصه(۲) أو وضعیه کما فی الأفلاک أو أینیه کما فی العناصر.

و البرهان علی ذلک

إنک قد علمت أن الوجود کله خیر(۳) و مؤثر و لذیذ

۱- اعلم أنه سیصـرح أن العشق أعم ممـا یصـاحب الوجـدان کمـا فی عشق الأـول تعالی بـذاته- و عشق العقول بـذاتها و الشوق یختص بما یصاحب الفقـدان فبالعشق المرکوز فی کل شـی ء یحفظ الموجود کالکمال الأول و بالشوق المرکوز یطلب المفقود کالکمال الثانی و بالحرکه یصیر الطلب بالفعل و بها ینال المطلوب فالحرکه و الفعل فی الفواعل الإمکانیه ما به یصل الفاعل إلی الغایه المطلوبه فله کمقدمه الواجب وجوب توصلی و لها وجوب أصالی، س قده

۲- فی التخصیص نظر فإنهم جوزوا التخلل و هو من الحرکه الکلیه فی غیر النبات و الحیوان، ط مد

۳- فبهذه المقدمه لکل موجود معشوقیه و بالمقدمه الثانیه و هی أن الوجود حقیقه واحده معشوقیه الکل معشوقیه الحق لأن الکل وجودهـا ظهوره و أیضـا وجودهـا سـنخه- بهـذه المقـدمه أیضـا یتم أن العله کمال المعلول و کل موجود مشـتاق إلی کماله فی الحقیقه- مشـتاق إلی علته و وجه التوقف أن کمـال الشـی ء من سـنخه فالبیـاض الشدیـد کمـال البیاض الضـعیف- لا أنه کمال السواد و النور القوی و الحراره القویه کمال الضـعیف منهما لا أنهما کمال- لمقابلهما أو مخالفهما و هکذا و قد ثبت أن الوجود لیس حقائق متباینه، س قده

و مقابله و هو العدم شر و كريه و مهروب عنه و علمت أن الوجود نوع واحد بسيط فى ذاته لا اختلاف فيه إلا أن له حدودا و درجات و هى منشأ اختلاف ماهيات الممكنات و أجناسها و فصولها فالوجود فى نفسه لا يتفاوت إلا بالأكمل و الأنقص و الأشد و الأضعف و غايه كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهى الشده فى الكمال و لكل واحد من الموجودات المعلوليه نصيب من ذلك الكمال فائض منه و له نقص بحسب حده فى المعلوليه فإن حقيقه الوجود بما هى حقيقه لا يقتضى النقص و لا التناهى و التجدد إذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهى القوه و القدره فقد ثبت أن النقص و التناهى من لوازم المعلوليه إذ المعلول لا يمكن أن يساوى علته فى رتبه الوجود و إلا لم يكن أحدهما بالعليه أولى من الآخر.

فإذن كل ما لم يكن معلولا لشى ء كالواجب تعالى فلا نقص فيه أصلا لكونه محض حقيقه الوجود و الخير فهو أعظم الأشياء بهجه و محبه لذاته و ما يلزم لذاته من الخيرات من حيث هى خيرات و كل ما كانت المعلوليه فيه أكثر و الوسائط بينه و بين الحق المحض أكثر فهو أنقص و كل ما هو أقرب منه تعالى فهو أكمل و أتم فإذا ثبت هذا فلا يخلو شى ء من الموجودات عن نصيب من المحبه الإلهيه و العشق الإلهى و العنايه الربانيه و لو خلا عن ذلك لحظه لانطمس و هلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم و النقص و كلما هو مطلوب فإنما يمكن حفظه و إدامته بما هو تمامه و كماله فالمعلول لا يدوم إلا بعلته لكونها كماله و تمامه و الحراره لا تنحفظ و لا تدوم إلا بحراره أقوى منها و النور لا يكمل إلا بنور أقوى منه و العلم الناقص الظنى

لا یتم حتی یصیر یقینا دائما لا یزول إلا ببرهان عقلی(۱) فکل وجود ناقص لا یصیر کاملا إلا بما هو أقوی منه و هو علته و مدیم ذاته و محقق هویته فالهیولی لا یتم إلا بصورتها- و الصوره لا تتم إلا بمصورها و الحس لا یتم إلا بالنفس و النفس لا تتم إلا بالعقل و العقل لا یبقی إلا بواجب الوجود فإذن کل ناقص یتنفر عن نقصه و ینزع منه إلی کماله و یتمسک به عند نیله فیکون کل شی ء لا محاله عاشقا لکماله مشتاقا إلیه عند فقده فالعشق حاصل للشی ء دائما سواء فی حال وجود کماله أو فی حال فقد ذلک الکمال.

و أما الاشتیاق و المیل فإنما یحصلان للشی ء حال فقدان الکمال و لذلک کان العشق ساریا فی جمیع الموجودات و الشوق غیر سار فی الجمیع بل یختص بما یتصور فی حقه الفقد و نحن قد بینا مرارا أن الحیاه ساریه فی جمیع الموجودات لسریان الوجود فیها لأنا بینا أن الوجود حقیقه واحده هی عین العلم و القدره و الحیاه و کما لا یتصور موجود بدون طبیعه الوجود مطلقا فکذا لا یتصور موجود لا یکون له علم و فعل- و کل ما یعلم و یفعل بأی وجه کانا فله حیاه فالکل إذن حی عند العرفا إلا أن الجمهور إذا أطلق الحیوان فهموا منه ما له حس ظاهره و حرکه إرادیه من مکان إلی مکان.

فإذا ثبت أن کل موجود سواء کان بسیطا أو مرکبا فله حیاه و شعور فلا محاله له عشق و شوق فإذا نظرت فی الموجودات و درجاتها فی الوجود و تأملتها وجدتها إما کامله من کل وجه فی نفس الأمر أو ناقصه بوجه من الوجوه و الکامل من کل وجه إما أن یکون کماله بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتی یکون نفسه و کماله شیئا واحدا من غیر تغایر لا فی الذات و لا فی الاعتبار أو یکون کماله بما وراءه.

فالأول هو الواجب الوجود و الثانی هو الذوات العقلیه فهذا النمط من الموجود الکامل بقسمیه غیر منفک عن العشق و العشق عین ذاته أما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب

۱- لعله من سهو القلم فإن الیقین هو العلم المرکب من العلم بضروره الجانب الموافق- و امتناع الجانب المخالف علما کلیا دائمیا و ما کان کذلک فإنه لا یزول بمزیل نعم ربما یزول ما له صوره الیقین ببرهان یبطله فیکشف ذلک عن کونه جهلا شبیها بالیقین، ط مد

معشوق لذاته و لما سوى ذاته و أما الذوات العقليه فعاشقه له لا لذواتهم إلا من حيث كونها آثارا له تعالى فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك فى عشقهم للأول كما أن نور وجودهم مضمحل- مستهلك تحت نور الأحديه فبالحقيقه هناك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض و الله من ورائهم محيط.

و أما القسم الثانى فهو إما مكتف بذاته و بعله ذاته فى خروجه من حد نقصه إلى كماله أو ليس كذلك.

و الأول هو النفوس الفلكيه فهى واجده للكمال من وجه فاقده له من وجه فلها العشق و الشوق على الاتصال فلها لذه المواصله و ألم المفارقه و لما لم يكن لذتها يختص بوقت و ألمها بوقت آخر بل لها ألم ممزوج بلذه و لأنه منبعث عن وجد العشق فيكون ألما لذيذا و لذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس فى أشواقها إلى كمالاتها العقليه- و معاشيقها الروحانيه تشبيها بعيدا(۱) بحال من به حكه و دغدغه.

و الثانى إما أن يكون ناقصا من كل جهه أو من جهه دون أخرى و الثانى من الثانى إما أن يكون كماله فى أصل الطبيعه النوعيه للجسم من غير فضيله زائده عليها- فهو أخس الأنواع الجسمانيه كالعناصر الأربعه المتضاده لنقص جوهرها أو يكون كماله بأمر زائد على مجرد الطبيعه الجسميه فالقسم الأول لنقص جوهره يتأتى منها التركيب- أو عند التركيب يزول تضادها و يقبل ضربا آخر من الحياه يصدر بسببها حفظ البنيه- عن استيلاء أحد الأضداد عليها مده يعتد بها فإن وقع لصورتها الحافظه عن إفساد الأضداد- الاقتصار على هذه الكمال فهو الجماد و إن كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصى- فى النشو و الدوام النوعى فى التوليد فهو النبات إن اقتصرت على هذا و إن زاد عليه بإحضار صوره غير ماديه فى ذاتها و إدخالها منتزعه عن المواد فى آلاتها و مشاعرها فهو الحيوان فإن الحيوان يتقوى بالإحساس و التخيل كما يتقوى النبات بالتغذى و النشو.

۱- و بوجه أقرب بالإضافه يشبه بحال معشوقه تمكن العاشق من التعانق مشوبا بالعض و السب تغنجا و تدللا، س قده

و ظاهر أن كل واحد من هذه الموجودات الناقصه طالبه للكمال الذى يتم به وجوده فالصوره الحافظه للتركيب كمالها فى أن تصير ذات قوه تزيد بها فى مقدار شخصه بأن يجذب الغذاء و يحيله إلى جوهره المغتذى و يلصقه بأجزائه على نسبه لائقه- و يزيد بها فى إعداد نوعه بالتوليد و إذا حصل هذا الكمال و بحسبه درجه من القرب إلى المبدإ المتعال الذى هو الغايه فى الفضيله من كل وجه حاول كمالا أتم من ذلك- و أقرب إلى الكمال الحقيقى من جميع الوجوه و هو كونه ذا صوره حساسه ثم متخيله ثم ذاكره ثم عاقله للأشياء بالملكه بإدراك الأوليات ثم عاقله لها بالفعل بإدراك الثوانى النظريات ثم صائره عقلا بسيطا فعالا للمعقولات ثم راجعه إلى الله تعالى راضيه مرضيه- كل ذلك بأشواق متتاليه و أذواق متلاحقه كل عشق سابق عله للوصول إلى معشوق لاحق يكون غايه لذلك العشق السابق و هكذا إلى أن يصل إلى معشوق المعاشيق و غايه اللذات و الرغبات و منتهى الحركات.

و الأول من الثانى و هو ما يكون ناقصا من كل جهه كالهيولى الجسمانيه فإنها فى ذاتها قوه كل شى ء لا قوام لها إلا بما تحلها من الصور فحقيقتها عين الحاجه و الافتقار- بل عين التشوق إلى كل صوره كماليه بالفعل و الشيخ الرئيس أنكر فى طبيعيات الشفا- كونها مشتاقه إلى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين غايه الإنكار ثم إنه قد اعترف بذلك فى رسالته التى صنفها فى العشق و كيفيه سريانه فى جميع الموجودات لكنه اقتصر فى بيان كيفيه عشقها بعدم عريها عن جميع الصور و بكونها دائمه التلبس بشى ء من الصور و كذا اقتصر فى كيفيه عشق سائر البسائط العنصريه و المركبات المعدنيه بميلها الطبيعى إلى إحيازها و فى النباتات بما فيها من قوه التغذيه و طلب الزياده فى الأقطار و قصد التوليد من غير أن يثبت لها شعورا و حياه.

و أنت تعلم أن إثبات العشق(۱) فى شى ء بدون الحياه و الشعور فيه كان مجرد

۱- لفظ العشق بحسب العرف العامى إنما يستعمل فى التعلق الخاص الكائن بين الذكر و الأنثى من الحيوان و هو حب الوقاع لكنه فى التعارف الخاصى مرادف أو كالمرادف للحب و هو تعلق خاص من ذى الشعور بالجميل من حيث هو جميل بحيث يأبى المحب مفارقه المحبوب إذا وجده و يميل إليه إذا فقده و لما كان كل جمال و حسن و خير و سعاده راجعه إلى الوجود كرجوع مقابلاتها إلى العدم و كان هذا النوع من التعلق موجودا بين كل مرتبه من مراتب الوجود و بين ما فوقها و كذا بينه و بين نفسها و هى متعلقه بما فوقها و كذا بينها و بين كمالاتها الثانيه و آثارها المترتبه عليها وجب الحكم يكون الحب ساريا فى الموجودات- سواء قلنا بسريان الحياه و الشعور فيها أو لم نقل. و من هنا يظهر أن العلم و الشعور خارج عن مفهوم الحب و إن قلنا بتصادقهما كليا فقوله إن إثبات العشق فى شى ء بدون الحياه و الشعور فيه كان مجرد تسميه لا يخلو من نظر، ط مد

التسـميه و نحن قد بينا فى السـفر الأول فى مباحث العله و المعلول عشق الهيولى إلى الصوره بوجه قياسـى حكمى لا مزيد عليه و قـد مر أيضا إثبات الحياه و الشـعور فى جميع الموجودات(۱) و هو العمـده فى هذا الباب و لم يتيسـر للشـيخ الرئيس تحقيقه و لا لأحـد ممن تأخر عنه إلى يومنا هذا إلا لأهل الكشف من الصوفيه فإنه لاح لهم بضـرب من الوجدان و تتبع أنوار الكتاب و السـنه أن جميع الأشـياء حى نـاطق ذاكر لله مسـبح ساجـد له كمـا نطـق به القرآن فى قوله وَ إِنْ مِنْ شَـيْ ءٍ إِلَّا يُسَـبِّحُ بِحَمْـدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و قوله وَ لِلَّهِ يَسْـجُدُ مـا فِي السَّمـاواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ و نحن بحمـد الله عرفنا ذلك بالبرهان و الإيمان جميعا و هذا أمر قد اختص بنا بفضل الله و حسن توفيقه فإن الذى بلغ إليه نظر الشيخ و هو من أعظم الفلاسفه فى هذه الدوره الإسلاميه

۱- الـذى برهن عليه فى مبـاحث العاقـل و المعقول و غيرها هو أن العلم يساوق الوجود المجرد و أن الماده و كـذا الماديات من الأجسام و الجسـمانيات تأبى بـذاتها الحضور فليست عالمه و لا معلومه بالـذات فكان معنى سـرايه العلم فى جميع الموجودات و كون الأجسـام و الجسـمانيات عـالمه أن صورهـا المثاليه و العقليه و هى كمالها الفعلى عالمه بأنفسـها و بغيرها- و معنى العلم بها العلوم بصورهـا المثاليه و العقليه و هـذا البيان جار بعينه فى سـرايه القـدره فى جميع الموجودات فالقـدره الفعليه كما تقـدم كون الشـى ء بحيث يصـدر عنه الآثـار فيكون معنى القـدره فى الماديـات هو كون صورهـا المثاليه و العقليه مبـدأ لصـدور آثارها لأن القدره التى تخص الأجسام و الجسـمانيات انفعاليه بمعنى إمكان الصدور لا فعليته ثم إذا تم سـريان العلم و القدره فى الجميع ثم فى الحياه التى هى كون الشى ء دراكا فعالا، ط مد

فی إثبات العشق فی البسائط غیر الحیه عنده ما ذکره فی تلک الرساله بقوله إن البسائط غیر الحیه ثلاثه أحدها الهیولی الحقیقیه و الثانی الصوره التی لا- یمکن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الأعراض و الفرق بینها و بین هذه الصوره أن هذه الصوره مقومه للجوهر- و لذلک استحفظ الأوائل من الإلهین لأن یجعلوها من أقسام الجواهر لکونها جزءا للجواهر القائمه بذاتها و لم یحرموها سمه الجوهریه لأجل امتناع وجودها بمفرد الذات- إذ الجوهر الهیولانی هذا حاله و مع هذا لا یستنکر اعتداده من جمله الجواهر لکونه فی ذاته جزءا للجواهر القائمه بذاتها بل و لها أعنی الصوره مزیه فی الجوهریه علی الهیولی- إذ هذه صوره بها یقوم الجوهر بالفعل جوهرا و مهما وجد أوجب وجود جوهر بالفعل و لأجل ذلک قیل إن الصوره جوهر بنوع فعل و أما الهیولی فهی معدوده مما یقبل الجوهریه- بل قوه إذ لا یلزم بوجود کل هیولی جوهر ما وجوده بالفعل و لأجل ذلک قیل إنها جوهر بنوع قوه فقد تقرر من هذا القول حقیقه الصوره و لا یحمل إطلاق هذه الحقیقه علی العرض.

فإذا تقرر هذا فنقول إن کل واحد من البسائط غیر الحیه قرین عشق غریزی لا یتخلی عنه البته و هو سبب له فی وجوده و أما الهیولی فلدیمومه نزاعها إلی الصوره مفقوده و تنوعها بها موجوده(۱) و لذلک تلقاها متی عریت عن صوره بادرت إلی الاستبدال عنها بصوره إشفاقا عن ملازمه العدم المطلق فالهیولی تنفر للعدم فمهما کانت ذات صوره لم یقم فیها سوی العدم الإضافی و لولاها للابسها العدم المطلق و لا حاجه بنا هاهنا إلی الخوض فی لمیه ذلک فالهیولی کالمرأه الدمیمه المشفقه عن استعلان قبحها فمهما تکشف قناعها غطت دمیمتها بالکم فقد تقرر أن فی الهیولی عشقا غریزیا و أما الصوره

۱- الأظهر أن یقال و عشقها بها موجوده کما لا یخفی و لعل نسخه الأصل کانت کما قلنا و علی نسخه التنوع فإن أرید الصوره الجسمیه فهی نوع إضافی و أیضا نوع له وجود مرتبا لا متکافئا و الهیولی تتنوع بها کذلک و إن أرید الصوره النوعیه فهی نوع حقیقی و له وجود متکافئ و الهیولی تتنوع بها کذلک لأن الصور النوعیه متکافئه کل منها فی عرض الأخری- بخلاف الجسمیه مع النوعیه لأنهما غیر متکافئتین بل مترتبتان، س قده

فالعشق الغریزی فیها ظاهر لوجهین أحدهما بالجد فی ملازمتها موضوعها و منافاتها انسلاخها عنه و الثانی بالجد فی مواضعه الطبیعیه متی حصلت فیها و حرکتها الشوقیه متی باینتها کصوره الأجسام البسیطه الخمسه(۱) و المرکبات عن الأربعه و لا صوره ملازمه غیر هذه السته و أما الأعراض فعشقها ظاهر بالجد فی ملازمه الموضوع أیضا و ذلک عند تلاحقها لأضدادها(۲) فی الاستبدال للموضوع فإذن لیس یعری شی ء من هذه البسائط عن عشق غریزی بطباعه انتهی کلامه.

و لا یخفی علی أحد من الأذکیاء أن کلامه هذا فی غایه الضعف و القصور فإن ما ذکره لا یفید إثبات معنی العشق فی هذه البسائط إلا علی ضرب من التشبیه.

أما ما ذکره فی عشق الهیولی فمجرد تشبیه و تخییل بلا تحصیل و تبدیل بعض الألفاظ إلی لفظ یناسب هذه الدعوی کالنزاع و الإشفاق و المبادره علی أن ما ذکره من مبادره الهیولی إلی الاستبدال عن صوره بصوره أخری غیر صحیح أصلا إذ الهیولی جوهر قابل لا فعل لها أصلا و لیس من قبلها اقتضاء و طلب إلا القبول و الطاعه و قد أشرنا سابقا علی المنهج الذی سلکناه فی إثبات سریان العشق فی جمیع الموجودات إلی أن الهیولی فی ذاتها عباره عن نفس قوه الشوق و العشق و قبولهما لا أنها مشتاقه أو عاشقه بالفعل إلی شی ء و إلا لکانت صوره بالفعل لا هیولی.

و أما ما ذکره فی عشق الصوره من جدها فی ملازمه الموضوع و جدها فی ملازمه الموضع الطبیعی متی حصلت فیه و حرکتها الشوقیه إلیه متی باینته فلیس فی ذلک أیضا ما یدل هذا المطلوب بحسب البیان العلمی إلا إیراد لفظ الجد و الشوق و هو من قبیل المصادره علی المطلوب فإن مجرد القیام بالموضوع لا یدل علی العشق له و کذا السکون

۱- هی صور العناصر الأربع و الصوره الفلکیه و تصیر سته بانضمام الصوره النوعیه التی فی المرکبات، س قده

۲- أی عند تبدل الموضوع و انتفائه تلاحق الأعراض بالعدم و الضد باصطلاح المنطقیین- و هم لا یعتبرون کونه وجودیا أو أرید الضد باصطلاح الإلهیین لکنه لازم لعدم العرض بانعدام موضوعه لأن الموضوع من جمله المشخصات، س قده

فی الحیز عند الوقوع فیه و الحرکه إلیه عند الخروج عنه لا یدل علی الشوق إلیه إلا إذا ثبت أن للطبیعه الجسمانیه شعورا بذاتها و بفعلها و لم یذکر الشیخ فی تلک الرساله و لا فی غیرها ما یثبت ضربا من الشعور فیها و علی هذا القیاس حال ما ذکره فی عشق العرض للموضوع و ادعی فیه الظهور و هو من أخفی الأشیاء و لو کان کل ملازمه(۱) شی ء لشی ء عشقا له إیاه لکان جمیع لوازم الماهیات و النسب و الإضافات عشاقا لموصوفاتها و کذا السطوح و الأطراف لمحالها المقداریه و اللازم بدیهی البطلان.

و هاهنا دقیقه یجب التنبیه علیها

و هو أن الإلهیین الذین ذهبوا إلی سریان العشق فی جمیع الموجودات إنما أثبتوا لکل شی ء عشقا و شوقا إلی ما هو ذاته أو کمال ذاته- لا إلی ما هو أدون منه و أنقص إلا علی سبیل التبعیه أو بالعرض لا بالذات.

فإذن الذی ذکره الشیخ من عشق الصوره لموضوعها أعنی الماده لیس بشی ء(۲) بل الحق أن کل طبیعه أو نفس أو قوه من القوی إذا فعلت شیئا فلیس مقصودها أولا و بالذات نفس ما یصدر عنها من الأفاعیل و لا موضوعات تلک الأفاعیل بل معشوقها و

۱- فیه أولا أنه لزوم خاص و هو التعلق الخاص بالکمال و التمام کما أومأنا إلیه و الأعراض من مراتب وجود الجوهر و هو کمالها و تمامها فتعلقها به تعلق بالکمال و هو الحب- و ثانیا أن ما ذکره من لوازم الماهیات أمور اعتباریه لا وجود لها و ما ذکره من النسب و الإضافات إن أراد النسب و الإضافات الاعتباریه فحالها حال لوازم الماهیات و إن أراد الوجودات الرابطه فحالها حال سائر الوجودات النفسیه التی نثبت فیها الحب و هی جمیعا وجودات رابطه- بالقیاس إلی الوجود الواجبی و کذا کل معلول بالنسبه إلی علته و إن أراد بها النسب و الإضافات المقولیه فهی أعراض حقیقیه و الاعتراض بها و بالسطوح و الأطراف علی الشیخ و هو یقول صریحا بسریان العشق فیها من قبیل المنع الذی یستند فیه إلی ما لا یقبله الخصم و هو فی حکم المصادره علی المطلوب و دعوی البداهه غیر مسموعه و لیت شعری أی بداهه تقضی بذلک- علی أن الإشکال عائد إلیه فی قوله بسریان العشق فافهم، ط مد

۲- اللهم إلا أن یراد العشق بالعرض کما یقول المصنف، س قده

مقصودهـا مـا هو أجـل و أعلى رتبه من أفاعيلهـا و موضوعـات أفاعيلهـا أعنى به نفس الغـايه أو نفس كونها على الوجه الأكمل فليس مقصود الطبيعه من تحصـيل المـاده نفس تلـك المـاده بـل جعلها وسـيله إلى تحصـيل كمال آخر إذ الطبيعه نفسـها كمال للماده لا الماده كمال لها فإنما تحصل الطبيعه الماده و تقومها لأن تبلغ بها إلى كمال فوق كماله و كذا النفس لا تدبر البدن و لا تنشى ء الآلات البدنيه عشقا للبدن و الآلات و إنما تفعل ذلك عشقا لذاتها و تشوقا إلى نيل كمالها.

و بـالجمله من سـلك مسـلك العرفـاء الإلـهيين فى هـذا المقـام ينبغى له أن يرتب عشق الموجودات على ترتيب و نظـام يؤدى و ينسـاق كل عشق للسافل إلى عشق للعالى على الوجه الأتم الأكمل و هكـذا إلى أن ينتهى إلى عشق واجب الوجود حتى يلزم أن جميع الأشـياء عاشـقه له مشـتاقه إلى لقائه و كذا لا بد أن يكون كل عشق للعالى عشقا للسافل لا على سبيل القصد و الاستكمال بل على سبيل التطفل و الاستجرار و الترشح.

فـإذن لمـا كان تمام الجسم بالطبيعه فلا جرم يعشق تمامه الـذى هو الطبيعه و تمام الطبيعه بالنفس المـدبره لها فلا جرم يعشـقها و تمام النفس بالعقل فتعشـقه و تمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشـقه العقل و يتم به الكل بل هو الكل فى وحده و هو مبتهـج بـذاته لا بغيره إذ لا غير(۱) و لاـ نـد و لاـ شـريك له و هـو العزيز القهـار و هو القـاهر فوق عبـاده و الله من ورائهم محيط فينطوى فى عشـقه لذاته عشـقه لجميع الأشياء كما ينطوى فى علمه بذاته علمه بجميع الأشياء و قد مر فى مباحث العلم كيفيه هذا الاـنطواء- على وجه لاـ يـؤدى إلى انثلاـم فى وحـدته الحقه فجميـع الأـجرام العلـويه و السـفليه منطويه- تحت شوق النفوس إلى ذواتها و إلى ذوات كمالاتها العقليه و كـذا شوق النفوس إلى ذواتها و كمالاتها منطو تحت عشق العقول لمبدإها الأعلى و عشـق العقول لمبدإها الأعلى منطو تحت بهاء النور الأول و الخير الأتم و الجمال الأعظم و الجلال الأرفع لأنه مرجع الكل و غايه الكل

۱- أى لاـ غير يغـايره و يبـاينه بينـونه عزله و لم يكن وجـوده ظهوره و ربطه و الفقر المحض إليه إذ هو الموجود فى نفسه لنفسـه بنفسه يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ، س قده

الفصل (۱۷) فی بیان طریق آخر فی سریان معنی العشق فی کل الأشیاء

اعلم أن قدماء الفلاسفه ذکروا وجها آخر لمیا عاما فی هذا المطلب فقالوا إن جمیع الهویات و الموجودات کما لم یکن وجودها من ذاتها بل من عللها الفیاضه- فکذلک کمالاتها مستفاده من تلک العلل و لما لم یکن تلک العلل قاصده لإیجاد شی ء من معلولاتها و لشی ء من کمالاتها و لا التفات للعالی بالنسبه إلی السافل و لا بالنسبه إلی کماله فوجب فی الحکمه الإلهیه(۱) و العنایه الربانیه و حسن التدبیر و جوده النظام أن یکون فی کل موجود عشق لیکون بذلک العشق حافظا لما حصل له من الکمالات اللائقه و مشتاقا إلی تحصیلها عند فقدانها فیکون ذلک سببا للنظام الکلی و حسن الترتیب فی التدبیر الجزئی و هذا العشق الموجود فی کل واحد من أعیان الموجودات یجب أن یکون لازما لها غیر مفارق عنها إذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت إلی عشق آخر لیکون حافظا للعشق الأول الذی- فرض أن به ینحفظ کمال وجودها عند وجوده و مستردا له عند عدمه و ذلک العشق إن لم یکن لازما فیحتاج إلی عشق آخر و یتسلسل و إن کان لازما فیصیر أحد العشقین معطلا و ذلک محال فعلم أن العشق سار فی جمیع الموجودات و أجزائها.

هذا ما قالوه و هو جید إلا أن الذی أشرنا إلیه أجود و أحکم و اللمیه فیه أتم فإنا قد أشرنا إلی أن الوجود حقیقه واحده فی الکل متفاوت بالأتم و الأنقص و أن المعلول من سنخ حقیقه العله و العله تمام المعلول و قد ثبت أیضا أن الوجود خیر

۱- إن قلت کما فی الإبقاء لزم التفات العالی إلی السافل لو لا العشق کذلک فی الأحداث- لزم هذا الالتفات مطلقا بل فی إعطاء العشق. قلت کل ذلک علی سبیل الرشح فإنه تعالی فاعل بالعنایه لا بالقصد الزائد- و العشقات المنضمات للعوالم و سکانها کوجوه لمشیته و عشقه وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ و الإحداثات أیضا بعشقه لذاته و عشق الأعیان الثابته لأسمائه و الماهیات لوجوداتها و الوجودات لکمالها و هو الوجوب إذا تم العشق فهو الله تعالی، س قده

لذیـذ فکـل واحـد یعشق ذاته و کمال ذاته لکن کمال ذاته یتم بعلته و إذا کان کمال ذاته یتم بما هو بعینه علته و مفیض وجوده فـإذن العله المفیـده و إن لم تکن قاصـده لمعلولهـا و لاـ ملتفته أیضا لمعلولها لعلو ذاتها عن ذات المعلول لکنها لا محاله عاشـقه لنفسـها مریـده لـذاتها و ذاتهـا بعینهـا هی کمال المعلول و تمامه و المعلول من لوازم هـذه التمامیه(۱) التی هی بعینهـا ذات العله فلأجـل ذلـک- ینحفـظ کـل معلول بعشق علته و ینتظم کـل سافـل بعشق ما فوقه فلو لم یکن بین العالی و السافل هـذا النحو من الارتباط لم ینحفظ الموجودات و لم یبق النظام علی هذه النحو من التمام بل یختل النظام و یتطرق الفساد و الهرج و المرج فثبت أنه لم یکف لنظام العالم مجرد عشق کل واحـد لـذاته و لا أیضا کفی للنظام عشـقه لکمال ذاته لو لم یکن ذلک الکمال بوجود علته حتی یکون عشـقه لکمال ذاته و تمامه بعینه عشقا لعلته المفیضه لذاته و أیضا الشی ء لا یجوز أن یکون حافظا لنفسه کما لا یجوز أن یکون موجدا لنفسه و إلا لزم تقدمه علی نفسه- إذ لا معنی للحفظ إلا الإدامه و الإبقاء و الشی ء الممکن کما یفتقر فی حدوثه إلی عله هی

۱- إشاره إلی أنه کما یعشق العله کمال المعلول بعین عشـقها ذاتها کذلک یعشق المعلول تبعا لأن من عشق الملزوم عشق اللازم فانحفـاظ کمـال المعلول بالعشق هـذا معناه أی یعشق العله ذاتها و انحفاظ نفس المعلول بالعشق معناه بهـذا العشق اللازم للعشـق الأول کما قال فلأجل ذلک إلخ و یمکن أن یکون المعنی ینحفظ کل معلول بعشق ذلک المعلول علته لأن شـیئیه الشی ء بتمامه و کمـاله و لمـا سـیذکر أعنی قـوله هو عشق لعلته الـذی هو عبـاره عن انتسـاب وجوده إلیهـا یعنی عشق المعلول لعلته عبـاره عن وجـوده الحقیقی الـذی هـو الربـط الوجـودی و النسـبه الوجـودیه إلیهـا و الإضـافه الإشـراقیه منهـا إلیه و هی الوجود المنبسـط. و یرشدک إلی کونه عشـقا تسـمیته بالمشیه و التعبیر عنه بالتعلق و بالمحبه فی قوله فأحببت أن أعرف و العشق و المشیه و المحبه و التعلق واحـده فبهـذا الوجود الانتسـابی ینحفـظ هویه المعلول لأنها ربط محض فلو لم یکن الانتساب و الربط لم یکن هویه فلو لا عشق السافـل للعـالی أی تعلقه به لاـنطمس السافـل بنـاء علی إضـافه المصـدر أی العشق إلی المفعول- و لو کان من إضافته إلی الفاعـل و یکون السافل مفعولا کان المعنی لو لا عشق العالی لکمال السافل لانطمس و هـذا بعینه عشق العالی بـذاته کما علمت، س قده

غیره کـذلک یفتقر فی بقائه إلی عله هی غیر ذاته فلا معنی لکون الشـی ء حافظا لکماله- بل الأمر بالعکس أولی لأن کمال کل شی ء بما هو مقوم ذاته و محصل مادته و منوع جنسه.

فعلم من جمیع ذلـک أن العشق الحافـظ لکل معلول هو عشـقه لعلته الـذی هو عباره عن انتساب وجوده إلیها و ارتباطه بها فبهـذا الانتساب أعنی الوجود الانتسابی- ینحفظ هویه المعلول و یتم بقاؤه بمفید وجوده(۱) و مکمل ذاته و هذا معنی قولهم لو لا عشق العالی لانطمس السافل.

و علم بمـا قررنا أن العشق سار فی جمیع الموجودات علی ترتیب وجودها فکما أنه نشأ من کل وجود أقوی وجود أضـعف حتی انتهی إلی وجـود المـواد و الأجسـام فکـذا ینشـأ من کـل عشـق أسـفل عشـق أعلی حـتی ینتهی إلی عشـق واجب الوجود فجمیع الموجودات بحسب ما لها من الکمالات اللائقه طالبه لکمالات واجب الوجود لذاته متشبهه به فی تحصیل ذلک الکمال فالباری تقدست أسماؤه هو غایه جمیع الموجودات و نهایه مراتبها- فالعشق و الشوق سبب وجود الموجودات علی کمالاتها الممکنه لها و سبب دوامها- و لو لا العشق و الشوق ما أمکن حدوث حادث للعالم الجسمانی و لا تکون متکون فی عالم الکون و الفساد

الفصل (۱۸) فی بیان أن المعشوق الحقیقی لجمیع الموجودات و إن کان شیئا واحدا فی المال

اشاره

و هو نیل الخیر المطلق و الجمال الأکمل إلا أن لکل واحد من أصـناف الموجودات معشوقا خاصا قریبا یتوسل بعشقه إلی ذلک المعشوق العام قد أوضحنا فیما سبق أن جمیع الموجودات متوجهه إلی طلب الحق الأول توجها

۱- لما کان التأسیس خیرا من التأکید لیس هذا عطفا تفسیریا لسابقه بل سابقه انحفاظ أصل هویته و هذا انحفاظ کماله و تمامیته بعشق مفید وجوده بذاته التی هی کماله معلوله و عشقه عین ذاته إذ لا معنی فی ذاته سوی صریح ذاته، س قده

غريزيا على ترتيب و نظام فهى عاشقه للوصول إليه و لنيل ذاته على الترتيب من الأدنى إلى الأعلى و من أخس الأحوال إلى أشرفها و كما أن جميع الموجودات طالبه للخير المطلق عاشقه للموجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق و المعشوق الحق متجل لعشاقه إلا عن قبولها لتجليه و نيلها لنور جماله على التفاوت و إن غايه التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقى بلا متوسط كمرآه يتجلى فيه صوره الشخص المطلوب- بلا توسط مرآه آخر و هذا حال المعلول الأول و العقل الكلى و أما ما نال غيره من ذلك الجمال- فهو بمنزله من يرى صوره معشوقه بتوسط مرآه واحده أو مرائى متعدده غير مرآه بصره- و لكن مع ذلك ما وقع التجلى إلا لذلك المعشوق الحقيقى لا للمرائى إذ المرآه عدميه(۱) لا صوره لها و ليست الصوره إلا للشخص فما وقع التجلى إلا من الشخص و إن تعددت المرائى- إلا أن تعدد المرائى و كثره الوسائط القابله يؤثر فى خفاء الصوره و قله ظهورها و ضعف تأثر القابل عن إشراق نورها و هكذا حال الممكنات فى قبولها لتجلى الحق الأول- و استفادتها عن نور جمال الله و شروق جلاله إذ ليس لغيره تأثير و لا لشى ء عن غيره تأثر و ما أمره إلا واحد و ليس فعله إلا متشابه و لا تجليه إلا تجل واحد لكل قبول البعض لأثر تجليه أقوى من بعض آخر لضروره الترتيب بين الأشياء فى القرب و البعد منه تعالى فالأقرب يستضى ء بنور تجليه أقوى و أتم مما يستضى ء به الأبعد- قال الشيخ الرئيس فى تلك الرساله العشقيه إن كل منفعل ينفعل عن فاعله- بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه و كل فاعل إنما يفعل فى قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فيه و بين ذلك بالاستقراء فقال فإن الحراره الناريه إنما تفعل فى جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها و هو السخونه و كذلك سائر القوى من الكيفيات و النفس الناطقه إنما تفعل فى نفس ناطقه مثلها بأن تضع فيها مثالها إلى آخر كلامه.

۱- لأنها محتجبه بالعكس فانيه فيه و لو لوحظت نفسها بالذات لم تكن مرآه بل مرئيه و من هنا أوثر و رجع مقام من جعل الأعيان مرائى ذاته تعالى على مقام من جعل ذاته تعالى مرآه و الأعيان صورا فيه، س قده

أقول و كـان الشـيخ لم يظفر بالبرهـان الـذى أشـرنا إليه فى بيان هـذا المطلب- حيث اكتفى فى بيانه بالاسـتقراء ثم قال إن العقل الفعال يقبل التجلى بغير توسط و هو بإدراكه لـذاته(۱) و لسـائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل و الثبات و ذلك أن الأشـياء التى تتصور المعقولـات بلاـ رؤيه و لاـ اسـتعانه بحس أو تخيـل إنمـا تعقـل الأـمور المتـأخره بالمتقـدمه و المعلولـات بالعلـل و الرديه بالشـريفه ثم يناله النفوس الإلهيه بلا توسط أيضا عنـد النيل(۲) و إن كـان بتوسط إعانه العقل الفعال عنـد الإخراج من القوه إلى الفعـل و إعطـائه القـوه على التصـور و الإمسـاك للمتصور و الطمـأنينه إليه ثم ينالهـا القوه الحيوانيه ثم النبـاتيه ثم الطـبيعيه و كل واحـده ممـا ينـاله يشوقه ما ناله منه إلى التشـبه به بغايته فإن الأجرام الطبيعيه إنما يتحرك حركاتها الطبيعيه تشـبها به فى غايتها و هى البقاء على بعض الأحوال أعنى عنـد حصولها فى المواضع الطبيعيه و إن لم تتشـبه به فى مبادى هـذه الغايه و هى الحركه- و كذلك الجواهر الحيوانيه و النباتيه إنما تفعل أفاعيلها الخاصه بها تشـبها به فى غاياتها- و هو إبقاء نوع أو شخص أو إظهار قوه و مقـدره و ما ضاهاها و إن لم يتشـبه به فى مبادى هذه الغايات كالجماع و كالتغذى و كذلك النفوس البشـريه إنما تفعل أفاعيلها العقليه

۱- هـذا يحتمل وجهين أحـدهما أن يراد الإدراك العقل الفعال ذات الحق تعالى- و ثانيهما أن يراد إدراك العقل نفسه و نفسـه تجلى الحق سـبحانه و معقولاـته أيضـا تجلياته سـبحانه- و أيضا تعقل نفسه بسـبب تعقل علته و على الأول ضـمير ذاته عائـد إلى المتجلى الدال عليه التجلى، س قده

۲- و ذلک لأن تجليه المعقولات و المعقول واحـد و لو كان فى ألف عقل فإن الشـى ء لا يتثنى و لا يتكرر بنفسه و لو تثنى مثلا صار أفرادا أو التعـدد الأفرادى بالماده و لواحقها- فالمعقول كمركز و العقول و النفوس كأنصاف أقطار انتهت إلى ذلك المركز فمعقول العقل الفعال و معقول النفس واحد و إن كانت النفس تدركه بإعانه العقل الفعال و إنارته بل هو معقول الحق المتعال و لا يحيطون بشى ء من علمه إلا بما شاء، س قده

و أعمالها الخيريه تشبها به فی غایاتها و هی کونها عاقله عادله و إن لم تکن متشبهه به- فی مبادی هذه الغایات کالتعلم و ما شاکله و النفوس الإلهیه(۱) إنما تحرک تحریکاتها- و تفعل أفاعیلها تشبها به أیضا فی استبقاء الکون و الفساد و الحرث و النسل و العله فی کون القوی الحیوانیه و النباتیه متشبهه به فی غایات أفاعیلها دون مبادیها لأن مبادیها إنما هی أحوال استعدادیه قویه و الخیر المطلق منزه عن مخالطه الأحوال الاستعدادیه القویه و غایاتها کمالات(۲) فعلیه و العله الأولی هو الموصوف بالکمال الفعلی المطلق فجاز أن یتشبه به فی الکمالات الغائیه و امتنع أن یتشبه به فی الاستعدادات المبدئیه انتهی کلامه.

تذکره

إن الحکمه الإلهیه و العنایه الربانیه قد ربطت أطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حکیما و نظمها نظما عقلیا تأحدیا کما أوضحنا سبیله من أن الموجودات لما کان بعضها معلولات و منها أولا- و منها ثوانی فارتکزت فی جبله المعلولات نزوع نحو علاتها و اشتیاق إلیها و جعلت فی جبله علاتها رأفه و عطوفه علی معلولاتها کما یوجد ذلک فی الآباء و الأمهات علی الأولاد و من الکبار علی الصغار و من الأقویاء علی الضعفاء- و ذلک لشده حاجه الضعفاء إلی معاونه الأقویاء و السر فی ذلک ما أشرنا إلیه من أن الجنس یحن علی الجنس و أن المعلول کأنه جزء من علته و أن العله کأنها تمام لمعلولها- و هکذا حال کل محتاج و محتاج إلیه فالفقیر یتشبث بالغنی و یشتاق إلیه و الغنی یرحمه و یجود من فضله علیه.

۱- المراد بها النفوس الولویه و النبویه التی لها الکلیه و الحیطه و کان جمیع العالم کبدن لها و هی النفس الکلیه الإلهیه التی هی رابعه النفوس فی حدیث سید الأولیاء علی ع حیث قسم النفس إلی أربعه نامیه نباتیه حسیه حیوانیه ناطقه قدسیه کلیه إلهیه- ثم ذکر ع حکم کل واحده منها و الحدیث مشهور، س قده

۲- و من هنا قیل خذ الغایات و اترک المبادی فمن هذا القبیل طلب الکل الغناء و هو صفه الله تعالی و عشق الکل البقاء و هو صفه الله و عشق الکل الفردانیه و هی صفه الله و هکذا فی باقی الصفات فالکل عشاقه إلا أن الکمال فی الاستشعار و العلم بأن المدرک ما ذا- چندین هزار ذره سراسیمه می دوند در آفتاب و غافل از این کافتاب چیست ، س قده

و اعلم أن العشق أقسام و المحبه متشعبه

اشاره

و المحبوبات كثيره لا تحصى حسب تكثر الأنواع و الأشخاص.

فمن أنواع المحبه محبه النفوس الحيوانيه للنكاح و السفاد

لما فيه من حكمه بقاء النسل و حفظ النوع.

و منها محبه الرؤساء للرئاسات

و حرصهم على طلبها و مراعاتهم لرسومها و محافظتهم عليها كأنها شـى ء مجبول فى طباعهم مركوز فى نفوسهم و الحكمه فيها طلب الاستعلاء(۱) للنفس على قواها التى تحت تسخيرها فإن الأفعال الاختياريه بمنزله تقليد الأفعال الطبيعيه- و الفاعل بالصناعه يحتذى فى صنعته للفاعل بالغريزه و لهذا قيل الصنعه تشبه بالطبيعه- فلو لم يكن محبه العلو و الرفعه مرتكزه فى جبله النفوس لما أحب أكثر الناس كونه رئيسا مطاعا فى قومه و لما كان شديد الحرص فى ذلك.

و منها محبه التجار و المتمولين

لكسب المال و حرصهم على الجمع و الادخار و حفظ النقود و الأمتعه و اختزانها كأنه شـى ء مجبول فى طبائعهم مركوز فى نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم و من يأتى بعدهم.

و منها محبه العلماء و الحكماء لاستخراج العلوم و تدوينها

فى الكتب و نشرها و البحث عن غوامضها و كشف أسرارها و تعليمها للمتعلمين و إظهارها على المستعدين- كأنه شى ء مجبول فى طباعهم مركوز فى نفوسهم لما فيه من إحياء النفوس(۲) و بعثها

۱- أى اللميه فيها إذا كان فى جبله النفوس إن كانت صاحبه الخدم و الحشم و لذا سماها الإشراقيون بالنور الأسفهبد فالنفوس التى خرجت عن طلب الرئاسه الحقه كأنها خرجت من الفطره الأصليه و اختلست عن هذا العشق بعشق آخر كعشق الأكل و الشرب و نحوهما أو عشق الرئاسه غير الحقه و إن كان هذا أيضا سببه ما ذكره، س قده

٢- و لما فی استخراج العلوم الحقیقیه من التشبه بالإله علما کما قالوا الفلسفه هی التشبه بالإله علما و عملا و بالحقیقه الغبطه کل الغبطه فی العلم بالله و آیته الکبری و هی النفس الناطقه و مبادی تلک القریبه و المعرفه هی الغایه القصوی للخلقه کما قال تعالی خلقت الخلق لکی أعرف، س قده

من موت الجهاله و قبر الطبيعه و تنبيهها من رقده الغفله و نوم النسيان.

و منها محبه الصناع فى إظهار صنائعهم

و حرصهم على تتميمها و شوقهم إلى تحسينها و تزيينها كأنه شى ء غريزى لهم لما فيه من مصلحه الخلق و انتظام أحوالهم.

و اعلم أن النفوس كلما كانت أشرف و أعلى كانت محبوباتها و مرغوباتها ألطف و أصفى

و أزين و أبهى و الذى ينبهك على هذا الأمر أن القوى النباتيه رءوسها ثلاثه أحدها قوه التغذيه و الثانى قوه التنميه و الثالث قوه التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتيه على أقسام ثلاثه(۱) أحدها يختص بالقوه المغذيه و هو مبدأ شوقها إلى حضور الغذاء- عند حاجه الماده إليه و بقائه فى المتغذى بعد استحالته إلى طبيعته و الثانى يختص بالقوه المنميه و هو مبدأ شوقها إلى تحصيل الزياده الطبيعيه المتناسبه فى أقطار المغتذى- و الثالث يختص بالقوه المولده و هو مبدأ شوقها إلى تهيئه مبدإ الكائن مثل الذى هو فيه من نوعه.

و من البين أن هذه الأفاعيل الصادره عن قوى النفس النباتيه ليست صادره عن مجرد اتفاق أو جزاف بل هى لغايات و أغراض ملائمه لها و خيرات موافقه لطبائعها و كل من تأمل فيها يعلم أنها صادره عن ميول و قصود فيها فهى إذن عاشقه لتلك الغايات و هى متممه لمباديها و مكمله لها و مخرجه إياها عن النقص إلى الكمال و عن القوه إلى الفعل.

ثم إذا نظرت إلى قوى الحيوان الذى نفسه أشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانيه و هى الثلاث النباتيه من قوه التغذيه و قوه التنميه و قوه التوليد- ما يصدر عن تلك القوى الثلاث التى تكون فى النبات لكن على وجه ألطف و أبهى- و ذلك لأن القوه الشهوانيه الحيوانيه أظهر الموجودات عند الجمهور عشقا و شوقا و ليس معشوق هذه القوه فى عامه الحيوان ما سوى الناطق إلا معشوق القوى النباتيه بعينها إلا أن عشق القوه

۱- فالعشق ينقسم بحسب انقسام القابل و إن شئت قلت بحسب انقسام الفاعل إذ القبول بمعنى الاتصاف يجامع الفعل فيكون كانقسام الحركه إلى الطبيعيه و القسريه و الإراديه بانقسام الفاعل و على الأول يكون كانقسام الحركه إلى السماويه و الأرضيه و النفسانيه و الجسمانيه، س قده

النباتيه لا يصدر عنها الأفاعيل إلا بنوع طبيعى و بنوع أدنى و أدون و أما عشق القوه الحيوانيه- فإنما يصدر عنه الأكل و الجماع و التوليد على نحو الإراده و الاختيار و بنوع أعلى(۱) و ألطف و مأخذ أحسن و أفضل و لذه أتم و شوق أكمل و باستعمال من الحس و إعانه من التخيل- و لا شبهه فى أن فعل التخيل أفضل من فعل الحس و فعل الحس أفضل من فعل الطبيعه فإن قوه الخيال ينال صوره ما يعشقه مجرده عن هذا العالم الظلمانى صافيه عن كدوراتها آمنه عن الفساد و العدم ما دام يحفظها الخيال و يلتفت إليها فإذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج أو داخل غابت و زالت لا على نحو الفساد و كذا قوه الحس تنال صوره المحسوسه المعشوقه لها منتزعه عن الماده إلا أنه يشترط فيها حضور الماده بوضعها و أما الطبيعه فلكونها مستغرقه فى بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن الماده بوجه من الوجوه و إحضاره عند ذاتها إلا مخلوطه بالأغشيه الظلمانيه و الأعدام الهيولانيه المغرقه لذاتها و لذات ما يناله من الأغذيه و غيرها.

ثم الحيوان غير الناطق و إن كانت أفاعيله أفضل و أحسن من أفاعيل النبات- و معشوقاته أنور و أشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركه بينهما فيما يتعلق بالشهوه دون الغضب كما علمت إلا أنه لانحطاط رتبته عن رتبه الحيوان العاقل و عدم فوزه بالقوه النطقيه التى يقع بها الاطلاع على الأمور الكليه و الغايات العقليه لا يسعد بإدراك الغرض العقلى و الخير الحقيقى و الغايه الكليه فى فعل من الأفعال بل شوقه مقصور على نيل الأمور الجزئيه و اللذات الفانيه فلذلك صارت فيه قوته الشهوانيه- مشاكله للقوه النباتيه فى اقتصاره على هذه الغرض الشخصى و العشق الجزئى.

۱- إلى قوله و إعانه من التخيل إنما صار عشق الحيوان أعلى و ألطف من عشق النبات- لمكان القوه النزوعيه فى الحيوان فصارت الثلاث فيه مشفوعه بالنزوع و الشوق فصار عشقها ألطف و ألذ و باستعمال الحس و التخيل صار النيل و الوصال فى الحيوان أوفر إذ مره ينال معشوقه بوجوده الطبيعى و مره بوجوده المحسوس بالذات و مره بوجوده المتخيل بالذات- و الألطف من الأول، س قده

و أما الذی یترتب علی أفعاله و شهواته من تبعیه الأشخاص و أداته الأنواع و إصلاح النظام فذلک أمر یصدر من فاعل أجل(۱) و أعلی لغایه أرفع و أبهی و ینوط بعنایه الله و ملائکته المدبرین لأمور الخلائق علی أحکم ترتیب و أجود نظام.

و أما إذا انضمت إلی کل واحده من القوی الحیوانیه قوه أعلی منها فی الشرف- فازت بانضمام تلک القوه الشریفه إلیها بزیاده حسن و بهاء و زینه حتی یصیر بذلک أفعالها البارزه عنها أدوم غایه و أحکم منفعه و أرفع منزله علی ما یکون لها بانفرادها و أکثر آثارا(۲) إما بالعدد أو بالقوه و الشده و بحسن الاتفاق و لطف المأخذ و سهوله التوخی فی الانتهاء إلی الغرض إذ کل واحد من عالیها لها قوه علی تأیید السافل و تقویته و تهذیبه عن الشرور و المفسدات و دفع ضرر المضادات فیقبل الأدنی من الأعلی زیاده کمال و رونق.

و کذلک تصریفات الأعالی للأسافل و استخدامها إیاها فی وجوه الأغراض مما یفیدها الحسن و السناء و الزینه و البهاء کتأیید القوه الشهوانیه من الحیوان القوه النباتیه و ذب الغضبیه الحیوانیه عنها من أن ینقص مادتها دون البلوغ إلی منتهاها فی الذبول و الاستضرار و کتوفیق القوه النطقیه للحیوانیه فی مقاصدها و کإفادتها لها اللطافه و البهاء فی الاستعانه بها فی أغراضها و لأجل ذلک ما توجد القوه الحسیه و الشوقیه- التی فی الإنسان بحیث قد یتعدی طورها فی أفعالها عن مسلک البهیمه إلی شبه طور الملائکه العلویه و قد یتعاطی فی أفاعیلها أغراضا و دواعی لا یتعاطاها إلا صریح القوه العقلیه.

مثال ذلک ما یشاهد من الإنسان أنه قد یصدر عن مفرد نفسه الحیوانیه أفعال و انفعالات کالإحساس و التخیل و الأکل و الجماع و المحاربه مع الأعداء کل ذلک بنوع أخس و أدنی إذا لم یقع تحت تدبیر النفس الشریفه العقلیه کما هو شأن أراذل الناس و أدانیهم الذین هم قریب الشبه بالبهائم و السباع و أما إذا اکتسبت بمجاوره النفس النطقیه من

۱- و هو رب النوع و المصنف قده قد عقد له فصلا مخصوصا یتلو هذه، س قده

۲- الأولی أن یقال و أکمل آثارا إما بالعدد أو بالقوه أی بالکم أو بالکیف، س قده

البهاء و النور و اللطف فیصدر عنها هذه الأفاعیل بنوع أحکم و أتم و أشرف و أعلی فیستأثر الإنسان العقلی من المحسوسات ما کان علی أشرف مزاج و أعدل ترکیب قاصدا بذلک تقویه للبدن فی فعل الطاعات الإلهیه و إبقاء للشخص فی طلب الخیرات و اقتناء الفضائل- و کذلک یتصرف بقوته المتخیله فی أمور لطیفه نافعه فی العاقبه حتی یکاد یضاهی بذلک- ما یقتضیه صریح العقل و العرفان و یحتال فی استعمال القوه الغضبیه حیلا یسهل معها الظفر بالمطلوب و الغلبه علی العدد.

و قد یظهر أیضا عن جوهر ذاته آثار و أفعال بعضها بحسب اشتراک من النطقیه و الحیوانیه کتصریف قوته العقلیه قوته الفکریه فی الاستنباطات الدقیقه و طلب الحدود الوسطی و المبادی البرهانیه و الحدیه و کتصریفها لقوه الحسیه لینتزع من المادیات صورها المحسوسه الجزئیه حتی ینتزع بطریقه الاستقراء لتلک الجزئیات الشخصیه أمورا کلیه و صورا عقلیه بالقوه المتخیله حتی یتوصل من أوائل المعقولات إلی ثوانیها و ینال غرضه من إدراک الحقائق العقلیه و أصول الموجودات الخارجیه و المبادی القدسیه و عرفان ما هو مبدأ المبادی و مرجع کل شی ء و کتکلیفه القوه الشهوانیه المباضعه و المجامعه لأجل مجرد اللذه و نیل الشهوه الحیوانیه- بل للتشبه بالعله الأولی فی استبقاء الحرث و النسل و حفظ الأنواع و خصوصا أفضلها أعنی النوع الإنسانی الذی هو ثمره عالم الخلق و الترکیب و زبده المواد و الأجساد- و کتکلیفه إیاها تناول الأغذیه لا- کیف اتفق بل علی الوجه الأصوب من القصد إلی نیل اللذه و لکن کعلف الدابه المرکوبه و إعانه الطبیعه المسخره للنفس الحامله لأثقالها- و أحمالها فی سفر الآخره و المهاجره إلی الله و کتکلیفه القوه الغضبیه منازعه الأبطال- و مباشره القتال و مقاومه الرجال لأجل الذب عن مدینه فاضله و أمه صالحه.

و قد یصدر منه أفاعیل عن صمیم قوته العقلیه مثل تصور المعقولات و الاتصال- بالملإ الأعلی و حب الموت و الاشتیاق إلی الدار الآخره و قرع باب الرضوان و مجاوره الرحمن

الفصل (۱۹) فی التنبیه علی إثبات الصور المفارقه التی هی مثل الأصنام الحیوانیه و النباتیه و مدبراتها الکلیه من هذا المأخذ

اعلم أنک إذا تدبرت فی مراتب الإنسان و ترقیاته من حدود النفوس النباتیه و الحیوانیه- إلی حد النفس النطقیه و إلی تفاوت أفراد البشر فی أغراضهم حیث إن بعض الناس لا یفعل فعل الشهوه و الغضب و لا غرض له فی ذلک إلا لذه الأکل و الشرب و النکاح و لذه الغلبه علی العدو و الظفر علی مجرد الانتقام و التشفی عن الغیظ و الحقد من غیر أن یلحظ فی جمیع ذلک- مصلحه حکمیه و غایه عقلیه مع أنه معلوم عند الحکماء بالنظر العقلی و النهج البرهانی- أن الغرض الأصلی من العنایه الربانیه فی خلق هذه القوی النباتیه و المشاعر الحیوانیه- لیس مقصورا علی مجرد ما انتهت إلیه حرکاتها(۱) و حصلت به أغراضها الجزئیه بل لتأدیتها إلی أغراض أخری أرفع من تلک الأغراض و هی بقاء الأنواع و حصول النظام علی وجه التمام و الانتهاء إلی الخیر الأقصی و الملکوت الأعلی کما یقصده الإنسان الکامل لعلو نفسه الناطقه ثم إذا نظرت إلی أفاعیل الطبائع الجمادیه و النباتیه وجدتها مؤدیه- إلی حسن النظام و مصلحه الکل مع عدم شعورها بذلک لکون درجتها أدون من درجه الحیوانات التی لیس قصدها فی صدور الأفاعیل منها إلا تحصیل ما یلائم شهوتها الجزئیه- فعلم من هذا النظر الدقیق أن لکل من تلک الطبائع الجسمانیه مدبرا آخر فوق طبائعها العدیمه الشعور بما یترتب علی أفاعیلها من مصلحه النظام و فوق النفوس الحیوانیه الجزئیه التی لا شعور لها إلا بما یلائم هویاتها الجزئیه و لذاتها المستحیله الزائله فهی لا محاله مدبرات عقلیه و محرکات قدسیه لأغراض علویه ففعل الإنسان الکامل بقوه

۱- هذا بالنسبه إلی القوی الطبیعیه لأن غایه طبیعه المدر مثلا فی الإهباط لیست إلا ما انتهت إلیه الحرکه إذ لا نزوعیه هنا و قوله حصلت به أغراضها بالنسبه إلی الحیوانات غیر الناطقه بوجود النزوعیه فیها فلها غایات بمعنی ما لأجله الحرکه إلا أنها غایات وهمیه جزئیه، س قده

نفسه العاليه الشريفه فی تدبير البدن و تحريک القوی الطبيعيه و النفسانيه مضاه لفعل تلک المدبرات العقليه فی تحريکات تلک الطبائع الجسمانيه إلی أماکنها المخصوصه عند الخروج عنها و تسکيناتها فی تلک الأحياز عند الوقوع فيها و کذلک فی سائر أفاعيلها المخصوصه من تسخين النار و تبريد الماء و تغذيه الأشجار و نشوها و توليدها للأمثال- و ما يجری مجری هذه الأفعال الصادره عن الطبائع المؤديه إلی الخيرات العظيمه و المنافع الکليه فکما أن الإنسان إذا ساعده التوفيق يتدرج من أدنی القوی و أغراضها إلی أشرف القوی علی الترتيب الطبيعی حيث إذا استوفی کمال کل قوه أدنی بلغ به إلی الفوز بنيل کمال آخر لقوه أعلی و هکذا يترقی من قوه إلی قوه و من غرض إلی غرض حتی ينتهی إلی الجوهر العقلی الإلهی الذی فاز بنيل الغرض الکلی و السرور العلوی و البهجه العظمی لإحاطته بأجزاء العالم و مباديها و غاياتها علما و عملا علی حسب طاقته فهکذا حال العالم الکبير(۱)

۱- ما خَلْقُکُمْ وَ لاٰ بَعْثُکُمْ إِلّٰا کَنَفْسٍ واحِدَهٍ فحال الکل هنا کحال الآحاد الکامله بل کحال کل واحد واحد لأن کل جزء من المواد يخلع و يکتسی صوره باب الأبواب لعدم انقطاع فيض الله تعالی و عدم أفول نوره کما مر- أز کمال قدرتش در عرصه ملک قدم هر تف آتش خليلی هر کف خاک آدمی و فی أحاديث أهل العصمه ع : لاٰ موضع فی الأرض إلا و کان مقبره للإنسان و لاٰ يصادم هذا وصول الکل إلی الغايات الکبری و القيامه العظمی و خراب العالم و تحوله إليها لأن هذا فی السلسله الطوليه کما تری فی وصول الإنسان الکامل فإنه حتی جسده يتحول إلی الغايه و هذا لا يصادم أن يکون العناصر التی کانت مهبط أنواره متحرکه بعد و لاٰ تترک سدی- و أيضا وعاء کل شیء بحسبه فالمغيئات لما کانت غير متناهيه و کذا الغايات فتحرکات شتی غير متناهيه وضعيه و غير وضعيه عرضيه و جوهريه عرضيه و طوليه فی أوعيه غير متناهيه تصل إلی الغايه الأخيره فلا يصادم دوام الفيض و الجود و إنما قلنا و کذا الغايات- مع وحده الغايه الأخيره باعتبار وجودها الرابطی لها، س قده

فی اشتماله علی أجزاء مترتبه بعضها طبیعیه علی مراتبها و بعضها نفسانیه علی درجاتها و بعضها عقلیه علی طبقاتها و کما أنها مترتبه فی الذوات و الجواهر بالشرف و الفضیله- بعضها أشرف و أفضل و بعضها أدون و أخس فکذلک مترتبه فی اللذه و البهجه فلذه بعضها عقلیه و بعضها حیوانیه خیالیه و بعضها حیوانیه حسیه و بعضها من باب المیل الطبیعی- فمحبوبات الجواهر متفننه إلا أنها مترتبه فأدناها ما للطبائع الساریه فی الأجسام و أعلاها ما للملائکه المقربین و العشاق الإلهیین فی ملاحظتهم لأنوار جمال الله و جلاله و قد أقمنا البراهین علی تجدد الطبائع الجسمیه و حرکاتها الجوهریه و أن جمیع هذه الطبائع متحرکه نحو المبدإ الأعلی مرتقیه من مهبط الجسمیه إلی العالم العقلی و المنزل العلوی علی التدریج کالإنسان الذی یتدرج فی حرکته الجوهریه من أدون المنازل إلی أعلاها- و من حد النطفه إلی حد العقل الکامل فی مده العمر و للعالم عمر طبیعی کما للإنسان و عمره الطبیعی علی نحو من خمسین ألف سنه(۱) کما نطق به التنزیل من قوله تعالی تَعْرُجُ الْمَلائِکَهُ وَ الرُّوحُ إِلَیْهِ فِی یَوْمٍ کانَ مِقْدارُهُ خَمْسِینَ أَلْفَ سَنَهٍ

الفصل (۲۰) فی ذکر عشق الظرفاء و الفتیان للأوجه الحسان

اعلم أنه اختلف آراء الحکماء فی هذا العشق

اشاره

و ماهیته و أنه حسن أو قبیح محمود أو مذموم-

فمنهم من ذمه و ذکر أنه رذیله

و ذکر مساویه و قال إنه من فعل البطالین و المعطلین

۱- قد کتبنا قبیل ذلک وجه العدد إلا أنه لما کشفنا لک جلیه الحال عرفت البته أن المراد نوع هذا العدد أو نقول بعد انقضاء هذه المده التی لکل دوره و کوره و الرجوع جزءا من رأس لأن السماء ذات الرجع و الأرض ذات الصدع لما حصل تغیر تام فی الأوضاع و لوازمها و المرکبات و عوارضها و فی الآداب و القوانین أکثر مما یری فی الأوقات و الأحانین کان کأنه عالم آخر لکن الکل بمقتضی توحید الأفعال و أنه هو الذی فی السماء إله و فی الأرض إله و فی العائرین إله و فی الغابرین إله واحده و ما أمرنا إلا واحده، س قده

و منهم من قال إنه فضيله نفسانيه

و مدحه و ذكر محاسن أهله و شرف غايته-

و منهم من لم يقف على ماهيته

و علله و أسباب معانيه و غايته-

و منهم من زعم

أنه مرض نفسانى

و منهم من قال إنه

جنون إلهى.

و الذى يدل عليه النظر الدقيق

و المنهج الأنيق و ملاحظه الأمور عن أسبابها الكليه و مباديها العاليه و غاياتها الحكميه أن هذا العشق أعنى الالتذاذ الشديد بحسن الصوره الجميله و المحبه المفرطه لمن وجد فيه الشمائل اللطيفه و تناسب الأعضاء و جوده التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الأمور الطبيعيه فى نفوس أكثر الأمم من غير تكلف و تصنع فهو لا محاله من جمله الأوضاع الإلهيه التى يترتب عليها المصالح و الحكم فلا بد أن يكون مستحسنا محمودا سيما و قد وقع من مباد فاضله لأجل غايات شريفه.

أما المبادى فلأنا نجد أكثر نفوس الأمم التى لها تعليم العلوم و الصنائع اللطيفه- و الآداب و الرياضيات مثل أهل الفارس و أهل العراق و أهل الشام و الروم و كل قوم فيهم العلوم الدقيقه و الصنائع اللطيفه و الآداب الحسنه غير خاليه عن هذا العشق اللطيف- الذى منشؤه استحسان شمائل المحبوب و نحن لم نجد أحدا ممن له قلب لطيف و طبع دقيق و ذهن صاف و نفس رحيمه خاليا عن هذه المحبه فى أوقات عمره.

و لكن وجدنا سائر النفوس الغليظه و القلوب القاسيه و الطبائع الجافيه من الأكراد و الأعراب و الترك و الزنج خاليه عن هذا النوع من المحبه و إنما اقتصر أكثرهم على محبه الرجال للنساء و محبه النساء للرجال طلبا للنكاح و السفاد كما فى طباع سائر الحيوانات المرتكزه فيها حب الازدواج و السفاد و الغرض منها فى الطبيعه إبقاء النسل و حفظ الصور فى هيولياتها بالجنس و

النوع إذ كانت الأشخاص دائمه السيلان و الاستحاله.

و أما الغايه فى هذا العشق الموجود فى الظرفاء و ذوى لطافه الطبع - فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان و تربيه الصبيان و تهذيبهم و تعليمهم العلوم الجزئيه- كالنحو و اللغه و البيان و الهندسه و غيرها و الصنائع الدقيقه و الآداب الحميده

و الأشعار اللطيفه الموزونه و النغمات الطيبه و تعليمهم القصص و الأخبار و الحكايات الغريبه و الأحاديث المرويه إلى غير ذلك من الكمالات النفسانيه فإن الأطفال و الصبيان- إذا استغنوا عن تربيه الآباء و الأمهات فهم بعد محتاجون إلى تعليم الأستادين و المعلمين- و حسن توجههم و التفاتهم إليهم بنظر الإشفاق و التعطف فمن أحل ذلك أوجدت العنايه الربانيه فى نفوس الرجال البالغين رغبه فى الصبيان و تعشقا و محبه للغلمان الحسان الوجوه- ليكون ذلك داعيا لهم إلى تأديبهم و تهذيبهم و تكميل نفوسهم الناقصه و تبليغهم إلى الغايات المقصوده فى إيجاد نفوسهم و إلا لما خلق الله هذه الرغبه و المحبه فى أكثر الظرفاء و العلماء عبثا و هباء فلا بد فى ارتكاز هذا العشق النفسانى فى النفوس اللطيفه و القلوب الرقيقه غير القاسيه و لا الجافيه من فائده حكميه و غايه صحيحه.

و نحن نشاهد ترتب هذه الغايات التى ذكرناها فلا- محاله يكون وجود هذا العشق فى الإنسان معدودا من جمله الفضائل و المحسنات لا من جمله الرذائل و السيئات و لعمرى إن هذا العشق يترك النفس فارغه عن جميع الهموم الدنياويه إلا هم واحد فمن حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق إلى رؤيه جمال إنسانى فيه كثر من آثار جمال الله و جلاله حيث أشار إليه بقوله لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِى أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ و قوله- ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ سواء كان المراد من الخلق الآخر- الصور الظاهره الكامله أو النفس الناطقه لأن الظاهر عنوان الباطن و الصوره مثال الحقيقه- و البدن بما فيه مطابق للنفس و صفاتها و المجاز قنطره الحقيقه.

و لأجل ذلك هذا العشق النفسانى للشخص الإنسانى إذا لم يكن مبدؤه إفراط الشهوه الحيوانيه بل استحسان شمائل المعشوق و جوده تركيبه و اعتدال مزاجه و حسن أخلاقه و تناسب حركاته و أفعاله و غنجه و دلاله معدود من جمله الفضائل و هو يرقق القلب و يذكى الذهن و ينبه النفس على إدراك الأمور الشريفه و لأجل ذلك أمر المشايخ مريديهم(۱) فى الابتداء بالعشق و قيل العشق العفيف أو فى سبب فى

۱- إذ لا يرون سببا أقوى فى انتزاع يد النفس عن مشتهيات عالم الكون الطبيعى بعد الجذبه أو بعد الرياضات الشرعيه من هذا العشق و لهذا قال الشيخ فريد الدين العطار الذى هو عشق محض بحيث قال بعض العرفاء إيماء إلى وجوده العشق خراسانى- ذره عشق أز همه آفاق به ذره درد أز همه عشاق به قدسيانرا عشق هست و درد نيست درد را جز آدمى در خورد نيست إن قلت المشايخ يلتزمون التوفيق بين أوضاع الشريعه و الطريقه و المحققون منهم فى هذا الجمع متوغلون و بهذا الأصل الشامخ متصلبون و هذا الأمر كيف يوافق الشريعه المطهره- قلت لعلهم وجدوا رخصه من رموزها و دقائقها و لعلهم جوزوا اجتماع الأمر و النهى- كما جوزه كثير من المتشرعه فالخروج من الدار المغضوبه مأمور به و منهى عنه لأن هذا الخروج بعينه تصرف فى مال الغير بدون إذنه و إخراج الزانى حشفته من فرج المرأه مأمور به و منهى عنه نظير ما مر فشى ء واحد مبغوض و مطلوب للشارع المقدس من جهتين و بسطه موكول إلى موضعه و الله تعالى هو العالم بالأسرار، س قده

تلطيف النفس و تنوير القلب و فى الأخبار

: إن الله جميل يحب الجمال

و قيل من عشق و عف و كتم و مات مات شهيدا.

و تفصيل المقام أن العشق الإنسانى ينقسم إلى حقيقى و مجازى و العشق الحقيقى هو محبه الله و صفاته و أفعاله من حيث هى أفعاله و المجازى ينقسم إلى نفسانى و إلى حيوانى و النفسانى هو الذى يكون مبدؤه مشاكله نفس العاشق المعشوق فى الجوهر و يكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأنها آثار صادره عن نفسه و الحيوانى هو الذى يكون مبدؤه شهوه بدنيه و طلب لذه بهيميه و يكون أكثر إعجاب العاشق بظاهر المعشوق و لونه و إشكال أعضائه لأنها أمور بدنيه و الأول مما يقتضيه لطافه النفس و صفاتها و الثانى مما يقتضيه النفس الأماره و يكون فى الأكثر مقارنا للفجور و الحرص عليه و فيه استخدام القوه الحيوانيه للقوه الناطقه بخلاف الأول فإنه يجعل النفس لينه شيقه ذات وجد و حزن و بكاء و رقه قلب و فكر كأنها تطلب شيئا باطنيا مختفيا عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيويه و تعرض عما سوى معشوقها

جاعله جميع الهموم هما واحدا فلأجل ذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقى أسهل على صاحبه من غيره فإنه لا يحتاج إلى الانقطاع عن أشياء كثيره بل يرغب عن واحد إلى واحد.

لكن الـذى يجب التنبيه عليه فى هـذا المقام أن هـذا العشق و إن كان معدودا من جمله الفضائل إلا أنه من الفضائل التى يتوسـط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض و بين النفس الحيوانيه و مثل هـذا الفضائل لا تكون محموده شـريفه على الإطلاق فى كل وقت- و على كل حال من الأحوال و من كل أحد من الناس بل ينبغى اسـتعمال هذه المحبه فى أواسط السـلوك العرفانى و فى حال ترقيق النفس و تنبيهها عن نوم الغفله و رقـده الطبيعه و إخراجها عن بحر الشـهوات الحيوانيه و أما عنـد اسـتكمال النفس بالعلوم الإلهيه و صيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكليه ذا ملكه الاتصال بعالم القـدس فلا ينبغى لها عنـد ذلك الاشـتغال- بعشق هـذه الصور المحسـنه اللخميه و الشـمائل اللطيفه البشـريه لأـن مقامهـا صـار أرفع من هـذا المقام و لهـذا قيل المجاز قنطره الحقيقـه و إذا وقـع العبـور من القنطره إلى عـالم الحقيقه فـالرجوع إلى مـا وقـع العبـور منه تـاره أخرى يكـون قبيحـا معـدودا من الرذائل- و لا يبعـد أن يكون اختلاف الأوائل فى مدح العشق و ذمه من هذا السـبب الذى ذكرناه- أو من جهه أنه يشـتبه العشـق العفيف النفسانى الـذى منشؤه لطافه النفس و اسـتحسانها- لتناسب الأعضاء و اعتـدال المزاج و حسن الأشـكال و جوده التركيب بالشهوه البهيميه- التى تنشأها أفراد القوه الشهوانيه.

و أما الذين ذهبوا إلى أن هذا العشق من فعل البطالين

(۱) الفـارغى الهمم فلأـنهم لاـ خبره لهم بالأـمور الخفيه و الأسـرار اللطيفه و لاـ يعرفون من الأـمور إلا ما تجلى للحواس- و ظهر للمشاعر الظاهره و لم يعلموا أن الله تعالى لا يخلق شيئا فى جبله النفوس إلا لحكمه جليله و غايه عظيمه.

۱- بل التعطيل من فعل العاشـقين على أنه رب تعطيل فى أرباب اسـتعداد الكمال الحقيقى خير من الاشـتغال بالأمور الدنيويه فلا يحتاج صاحبه إلى التخليه بل يكفيه التحليه، س قده

و أما الذين قالوا إنه مرض نفسانی

أو قالوا إنه جنون إلهی فإنما قالوا ذلک من أجل أنهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل و نحول البدن و ذبول الجسد و تواتر النبض و غور العيون و الأنفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضی فظنوا أن مبدأه فساد المزاج- و استيلاء المره السوداء و ليس كذلک بل الأمر بالعكس فإن تلک الحالات ابتدأت من النفس أولا ثم أثرت فی البدن فإن من كان دائم الفكر و التأمل فی أمر باطنی كثير الاهتمام- و الاستغراق فيه انصرفت القوی(۱) البدنيه إلی جانب الدماغ و ينبعث من كثره الحركات الدماغيه حراره شديده تحرق الأخلاط الرطبه و تفنی الكيموسات الصالحه فيستولی اليبس و الجفاف علی الأعضاء و يستحيل الدم إلی السوداء و ربما يتولد منه الماليخوليا.

و كذا الذين زعموا أنه جنون إلهی فإنما قالوا من أجل أنهم لم يجدوا دواء يعالجون- و لا شربه يسقونها فيبرءون مما هم فيه من المحنه و البلوی إلا الدعاء لله بالصلاه و الصدقه- و الرقی من الرهبانيين و الكهنه و هكذا كان دأب الحكماء و الأطباء اليونانيين فكانوا إذا أعياهم مداواه مريض أو معالجه عليل أو يئسوا منه حملوه إلی هيكل عبادتهم و أمروا بالصلاه و الصدقه و قربوا قربانا و سألوا أهل دعائهم و أحبارهم و رهبانهم أن يدعوا الله بالشفاء فإذا برئ المريض سموا ذلک طبا إلهيا و المرض جنونا إلهيا.

و منهم من قال إن العشق هواء غالب فی النفس

نحو طبع مشاكل فی الجسد(۲) أو نحو صوره مماثله فی الجنس(۳).

و منهم من قال منشؤه موافقه الطالع عند الولاده

فكل شخصين اتفقا فی الطالع و درجته أو كان صاحب الطالعين كوكب واحد أو يكون البرجان متفقين فی بعض الأحوال و الأنظار كالمثلثات أو ما شاكل ذلک مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق

۱- تبعا لمخدومها و كذا الحراره الغريزيه التی هی آله أفعالها فيجف الدماغ بإفراط و يحترق إذ لا يطيق لتوجه الكل إليه، س قده

۲- أی مزاجا و نحوه فيكون هذا الطبع كالطبع الذی تعلق به النفس العاشقه فكما يعشق النفس طبع نفسها فكذلک الطبع الذی يشاكله مزاجا مثلا، س قده

۳- المراد به الجنس اللغوی لا المنطقی، س قده

و منهم من قال إن العشق هو إفراط الشوق إلى الاتحاد

و هذا القول و إن كان حسنا- إلا أنه كلام مجمل يحتاج إلى تفصيل لأن هذا الاتحاد من أى ضروب الاتحاد فإن الاتحاد قد يكون بين الجسمين و ذلك بالامتزاج و الاختلاط و ليس ذلك يتصور فى حق النفوس- ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدنى العاشق و المعشوق فى حاله الغفله و الذهول(۱) أو النوم فعلم يقينا أن بذلك لم يحصل المقصود لأن العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الأجرام بل الذى يتصور و يصح من معنى الاتحاد هو الذى بيناه فى مباحث العقل و المعقول من اتحاد النفس العاقله بصوره العقل بالفعل و اتحاد النفس الحساسه بصوره المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيروره النفس العاشقه لشخص متحده بصوره معشوقها و ذلك بعد تكرر المشاهدات(۲) و توارد الأنظار و شده الفكر و الذكر فى أشكاله و شمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضره متدرعه فى ذات العاشق و هذا مما أوضحنا سبيله و حققنا طريقه بحيث لم يبق لأحد من الأزكياء مجال الإنكار فيه.

و قد وقع فى حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى أن مجنون العامرى كان فى بعض الأحانين مستغرقا فى العشق بحيث جاءت حبيبته و نادته يا مجنون أنا ليلى فما التفت إليها و قال لى عنك غنى بعشقك فإن العشق بالحقيقه هو الصوره الحاصله- و هى المعشوقه بالذات لا الأمر الخارجى و هو ذو الصوره لا بالعرض كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصوره العلميه لا ما خرج عن التصور و إذا تبين و صح اتحاد العاقل بصوره المعقول و اتحاد الجوهر الحاس بصوره المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد و المشاهده القويه كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصوره معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك إلى حضور جسمه و الاستفاده من شخصه كما قال شاعر

۱- إنما قيد به إذ فى حاله انفكاك الاتصال الجسمانى عن الاتصال الروحانى ينكشف جليه الحال من أنه أيهما المقصود، س قده

۲- يعنى إن الاتحاد و إن حصل بمشاهده مره إلا أنه يستدعى ملكه الاتحاد لأنه أثر هذه الصور على جميع مدركاته، س قده

أنا من أهوى و من أهوى أنانحن روحان(۱) حللنا بدنا

فإذا أبصرتنى أبصرته و إذا أبصرته أبصرتنا

ثم لا يخفى أن الاتحاد بين الشيئين لا يتصور إلا كما حققنا و ذلك من خاصيه الأمور الروحانيه و الأحوال النفسانيه و أما الأجسام و الجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاوره و الممازجه و المماسه لا غير بل التحقيق أن لا يوجد وصال فى هذا العالم- و لا يصل ذات إلى ذات فى هذه النشأه أبدا و ذلك من جهتين.

احداهما أن الجسم الواحد المتصل إذا حقق أمره علم أنه مشوب بالغيبه و الفقد- لأن كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين أجزائه عين الانفصال- إلا أنه لما لم يدخل بين تلك الأجزاء جسم مباين و لا فضاء خال و لا حدث سطح فى خلالها- قيل إنها متصله واحده و ليست وحدتها وحده خالصه عن الكثره فإذا كان حال الجسم فى حد ذاته كذلك من عدم الحضور و الوحده فكيف يتحد به شى ء آخر أو يقع الوصال بينه و بين شى ء.

و الأخرى أنه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصله بين الجسمين إلا بنحو تلاقى السطحين منهما و السطح خارج عن حقيقه الجسم و ذاته فإذن لا يمكن وصول شى ء من المحب إلى ذات الجسم الذى للمعشوق لأن ذلك الشى ء إما نفسه أو جسمه أو عرض من عوارض نفسه أو بدنه و الثالث محال لاستحاله انتقال العرض و كذا الثانى لاستحاله التداخل بين الجسمين و التلاقى بالأطراف و النهايات لا يشفى عليلا طالب الوصال و لا يروى غليله و أما الأول فهو أيضا محال لأن نفسا من النفوس لو فرض اتصالها فى ذاتها ببدن لكانت نفسا لها فيلزم حينئذ أن يصير بدن واحد ذا نفسين و هو

۱- ربما يتوهم أنه ينبغى أن يقال نحن روح واحد حل بدنيين و الجواب أنه أراد- أنا حيث اتحدنا ففى أى بدن تحقق واحد منا تحقق الآخر فلا تزعموا فى بدنى أنه حل فيه روحى وحده بل روحه أيضا لأن روحى روحه و فى بدنه أيضا لا تزعموا أنه حل فيه روحه وحده بل روحى أيضا لأن روحه روحى و أيضا نحن روحان بوصف الاثنينيه حال كوننا حللنا البدن لا بذاتنا الروحانيه، س قده

ممتنع و لأجل ذلک(۱) إن العاشق إذا اتفق له ما کانت غایه متمناه و هو الدنو من معشوقه و الحضور فی مجلس صحبته معه فإذا حصل له هذا المتمنی یدعی فوق ذلک و هو تمنی الخلوه و المصاحبه معه من غیر حضور أحد فإذا سهل ذلک و خلی المجلس عن الأغیار تمنی المعانقه و التقبیل فإن تیسر ذلک تمنی الدخول فی لحاف واحد و الالتزام بجمیع الجوارح أکثر ما ینبغی و مع ذلک کله الشوق بحاله- و حرقه النفس کما کانت بل ازداد الشوق و الاضطراب کما قال قائلهم.

أعانقها و النفس بعد مشوقهإلیها و هل بعد العناق تدانی

و ألثم فاها کی تزول حرارتی فیزداد ما ألقی من الهیجان

کأن فؤادی لیس یشفی غلیله سوی أن یری الروحان یتحدان

و السبب اللمی فی ذلک أن المحبوب فی الحقیقه لیس هو العظم و لا اللحم و لا شی ء من البدن بل و لا یوجد فی عالم الأجسام ما تشتاقه النفس و تهواه بل صوره روحانیه موجوده فی غیر هذا العالم

الفصل (۲۱) فی أن تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات

اعلم أن محبوبات النفوس و الطبائع مختلفه و معشوقاتها متفننه حسب اختلاف مراتبها فی الوجود و درجاتها فی العلوم و المعارف و ذلک أن کل قوه من القوی لا تستکمل- إلا بما یجانسها و یشاکلها و کل حاسه من الحواس لا یلتذ إلا بمحسوسها المختص بها فالقوه الباصره لا تشتاق إلا إلی الألوان و الأضواء لأنها من جنسها و کذا القوه السامعه- لا تشتاق إلا إلی الأصوات و النغم و لا یستلذ إلا ما کان علی النسبه الفاضله و علی هذا القیاس تلتذ الشامه بالروائح و الذائقه بالطعوم الملائمه للمزاج و اللامسه بالملموسات الملائمه

۱- أی لأجل أن المطلوب هو الاتحاد بالصوره الروحانیه التی فی نفس الطالب بنحو التمکن و الاستقامه بل المطلوب نفس الطالب لا غیر لا ینجع و لا یجدی هذه الوصولات إذ لیست مقصوده بالذات، س قده

لمزاجها التی یکون فی حد الاعتدال بین أطراف المتضادات حتی تستکمل بها و هکذا قیاس کل قوه من القوی الباطنه و الظاهره الطبیعیه و النفسانیه و العقلیه إذ کل قوه من جنس ما یقوی علیه و کذا کل قوه حاسه کما مر هی یکون من نوع محسوسها و کل قوه عاقله من قبیل معقولاتها فلأجل ذلک تستکمل بها و تخرج لأجلها من القوه إلی الفعل و من النقص إلی الکمال سائره إیاها متحده بها کما علمت مرارا.

ثم إن الإنسان من جمله المکونات کأنه(۱) ذات مجموعه من جمیع ما فی العالم- من الأنواع و الأجناس علی وجه الاستعداد و القوه بمعنی أن کل جنس من أجناس الموجودات- و طبقه من الطبقات و عالم من العوالم العقلیه و النفسیه و الطبیعیه یوجد فیه شی ء ناقص فی الابتداء مستعد للاستکمال و کل ناقص مشتاق إلی کماله فالإنسان لکونه مشتملا علی مجموع نقصانات الأشیاء فلا جرم یشتاق بکله إلی ما هو جامع لکل الکمالات بالإمکان العام و لا یوجد کمالات الأشیاء کلها علی وجه التمام إلا فی حق الباری- لما له من الأسماء الحسنی و لهذا أحق الأشیاء بأن یکون معشوقا للکمل و العرفاء هو الحق جل ذکره و بعده فی استحقاقیه عشق الإنسان مجموع العالم بکله لاشتماله علی مظاهر صفات الله تعالی و أسمائه من العرش و الکرسی و السماوات و الشمس و القمر و النجوم و الأرض بما فیها و علیها من أنواع الحیوانات و النباتات و الجواهر المعدنیه من الذهب و الفضه و غیرهما و البحار و ما فیها من العجائب و ما یتکون فی الجو من الریاح و السحب- و الأمطار و الثلوج و البروق و الشهب و غیرها و الحرکات العلویه و السفلیه و مبادی تلک الحرکات و غایاتها من العقول و النفوس الکلیه و الجزئیه و الطبائع الشریفه و الخسیسه- کل ذلک علی أحسن ترتیب و أجود نظام بحیث یتحیر الناظر إلیه العارف بکیفیه وضعها و ترتیبها فی حسن کماله و نظامه.

و بعد هذین الأمرین أعنی الإله جل ذکره و مظهره الأعظم الذی هو الإنسان

۱- استعمال لفظ کان باعتبار أول أمره و قوته و استعداده و إلا فالإنسان الکامل نوع أخیر بالفعل هو کل الأنواع بقول مطلق کما أن بسیط الحقیقه کل الوجودات، س قده

الکبیر لا یستحق لأن یکون محبوبا لمن یشتمل علی جمیع المشاعر و القوی بالقوه أو بالفعل إلا العالم الصغیر الجزئی و الإنسان الشخصی فإن الإنسان الکلی(۱) فی الحقیقه هو العالم الکبیر و لأجل ذلک لا یوجد فی شی ء من المکونات ما یشتد العشق و الوله من الأدمی إلیه بحیث یسلب منه القرار و الصبر و یعتریه ما یعتری للعشاق من سهر اللیالی و الغم و الحزن و البکاء و غیر ذلک إلا من جهه شخص إنسانی إذ صادف فیه جمیع محبوبات- ما فیه من المشاعر و القوی فیوازی کله بکله و لیس غیر الإنسان کذلک فإن کل واحد من أجزاء العالم لیس فیه إلا مشتهی قوه واحده لأنه إما معقول فلا یستلذه إلا العقل و إما محسوس صرف فلا یستلذه إلا الحس دون العقل ثم ذلک المحسوس إن کان من باب اللون- و الضوء فلا یستلذه إلا البصر و إن کان من باب الصوت و الحرف فلا یستلذه إلا السمع فأما الإنسان ففیه مفردات الأشیاء و مرکباتها و جواهرها و أعراضها من المقولات التسع- و الروحانیات کملائکه القوی و الجسمانیات کالجوارح و الأعضاء.

و بالجمله ما فی الملک و الملکوت من النعم الظاهره و الباطنه کما فی قوله تعالی- وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً فمن رأی مثل هذه النشأه الکامله و المدینه الجامعه- فلا جرم یشتاق إلی لقائه و یحبه لما رأی فیه من صنعه موجده و مظهر آثاره و مرآه جماله و جلاله.

قال الشیخ الکامل المحقق محی الدین الأعرابی فی الفتوحات المکیه اعلم أن العالم خلقه الله فی غایه الإحکام و الإتقان کما قال الإمام أبو حامد الغزالی- من أنه لم یبق فی الإمکان أبدع من هذا العالم فأخبر أنه تعالی خلق آدم علی صورته(۲) و الإنسان مجموع العالم و لم یکن علمه بالعالم إلا علمه بنفسه إذ لم یکن

۱- کأنه قیل أعوذک عشق آخر هو أقرب درجه إلی عشق الله و هو العشق بالإنسان الکامل المکمل فأجاب بأنه فی الحقیقه هو العالم الکبیر، س قده

۲- أی أخبر الغزالی صریحا فی موضع آخر أو هنا التزاما فإن قوله لم یبق فی الإمکان أبدع من هذا العالم فی قوه أن یقال إن العالم لما کان علی صوره الحق کان أبدع ما یتصور و أسنی و أبهی و الثانی أظهر و الإنسان مجموع العالم أی آدم الذی قال ع إنه تعالی خلق آدم علی صورته یشمل الإنسان الکبیر الذی هو مجموع العالم و یشمل مختصره الذی هو الإنسان الکامل و الإنسان الصغیر و هو سبیل التوحید، س قده

فى الوجود إلا هو و فعله و صفته فلا بد أن يكون على صورته(١) فلما أظهر فى عينه كان مجلاه فما رأى فيه إلا جماله فأحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن أحب العالم بهذا النظر فقط فما أحب إلا جمال الله فإن جمال الصنعه لا يضاف إلا إلى صانعه لا إلى الصنعه فجمال العالم جمال الله و صوره جماله انتهى.

و قال فى موضع آخر اعلم أن كل ما يتصور المتصور فهو عينه لا غيره ليس للعالم(٢) أن يتصور الحق إلا بما يظهر عينه و أن الإنسان الذى هو آدم عباره عن مجموع العالم فإنه الإنسان الصغير و هو المختصر من العالم الكبير و العالم ما فى قوه الإنسان- حصره(٣) فى إدراك الكثره و العظم و الإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته و تشريحه و بما يحمله من القوى الروحانيه فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله فارتبطت لكل جزء منه حقيقه الاسم الإلهى التى أبرزته(۴) و ظهر عنها فارتبطت به الأسماء

١- أى صورته تعالى هى الصوره العلميه و خلق الإنسان الكبير و صوره على طبق صورته العلميه، س قده

٢- بفتح اللام أو كسرها أى لا يتصور الحق إلا بما يظهر عينه أى إلا بحسب قابليه عينه الثابت لأن كل موجود يشاهد الحق من وراء حجاب تعينه، س قده

٣- قد مر هذا المطلب فى مبحث الكلام و الكتاب فتذكر، س قده

۴- قد مر أن كل موجود من العالم مظهر لاسم من أسماء الله و ذلك الاسم هو المربى له- فالنوع الأخير و هو الإنسان الكامل لما كان كل الأنواع فكل جزء منه مظهر لاسم فمجموعه مظاهر لمجموع الأسماء التى هى مشموله للاسم الأعظم الذى هو الله فبصره مرتبط بحقيقه اسمه البصير و سمعه باسمه السميع و مشاعره الأخرى باسمه المدرك و محركته العامله باسمه القادر و الشوقيه باسمه المريد و الغضبيه باسمه القاهر و الغاذيه باسمه الرازق و الناميه باسمه المقدر و المصوره باسمه المصور و المولده باسمه الجاعل فى الأرض خليفه و العقل النظرى باسمه العليم الحكيم و العقل العملى باسمه العادل المقتدر و هكذا فى الارتباطات الأخرى، س قده

الإلهيه كلها لم يشذ عنه منها شى ء فخرج آدم على صوره اسم الله إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهيه كذلك الإنسان(۱) و إن صغر جرمه فإنه يتضمن جميع المعانى و لو كان أصغر مما هو فإنه لا يزول عنه اسم الإنسان كما جوزوا دخول الجمل(۲) فى سم الخياط و إن ذلك ليس من قبيل المحال لأن الصغر و الكبر من العوارض الشخصيه التى لا يبطل بها حقيقه الشى ء و لا يخرجه عنها و القدره صالحه أن يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم أن يدخلوا الجنه كذلك الإنسان و إن صغر جرمه من جرم العالم يجمع جميع حقائق العالم الكبير و لهذا سمى العقلاء العالم إنسانا كبيرا- و لم يبق فى الإمكان معنى إلا و قد ظهر فى العالم فقد ظهر فى مختصره و العلم تصور المعلوم- و هو من الصفات الذاتيه للعالم فعلمه صورته و عليها خلق آدم و آدم خلقه الله على صورته انتهى.

فعلم أن العشق الجامع لكل معشوقات الأشياء على ثلاثه أنحاء الأكبر و الأوسط و الأصغر فالعشق الأكبر عشق الإله جل ذكره و هو لا يكون إلا للمتألهين الكاملين- الذين حصل لهم الفناء الكلى و هؤلاء هم المشار إليه فى قوله تعالى يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ فإنه فى الحقيقه ما يجب إلا نفسه لا غيره فالمحب و المحبوب فى الطرفين شى ء واحد.

و الأوسط عشق العلماء الناظرين فى حقائق الموجودات المتفكرين دائما فى خلق السماوات و الأرض كما فى قوله تعالى

۱- أى كما أن لاسم الجلاله الكليه و الشامليه للأسماء الحسنى كذلك لمرآته الكليه و الشامليه لكل الأنواع و الأعيان و لهذا جعل الأسماء فى قوله تعالى وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ تاره أسماء الله تعالى و تاره أسماء الموجودات و على أى تقدير فالمراد حقائقها، س قده

۲- أو كان كنايه عن تضعيف آنيه الإنسان و إفناء هذا الجمل كاندكاك الجبل عند رؤيه موسى و ما يقال هل يجوز على قدره الله تعالى أن يدخل العالم بجملته فى بيضه فالحق جوازه فى بيضه الحمامه القدسيه، س قده

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا سُبْحانَكَ فَقِنا عَذابَ النَّارِ و هو عذاب الفرقه و الاحتجاب عن رؤيه الآثار و جنه الأفعال.

و الأصغر عشق الإنسان الصغير لكونه أيضا أنموذجا مما فى عالم الكبير كله و العالم كله كتاب الحق الجامع و تصنيف الله الذى أبرز فيه كمالاته الذاتيه و معانيه الإلهيه- و كتاب الإنسان مجموعه مختصره فيه آيات الكتاب المبين فمن تأمل فيه و تدبر فى آياته و معانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعه الكتاب الكبير و آياته و معانيه و أسراره و إذا اتفق و أحكم معانى الكتاب الكبير يسهل معها العروج إلى مطالعه جمال الله و جلال أحديته فيرى الكل منطويا فى كبريائه مضمحلا تحت أشعه نوره و ضيائه

الفصل (۲۲) فى اختلاف الناس فى المحبوبات

اعلم أنه لا يوجد لنوع من أنواع الموجودات مثل الاختلاف الذى يوجد فى أفراد البشر و ذلك لأن الماده الإنسانيه(۱) خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال- إلى أى صوره من الصور و الاتصاف بأى صفه من الصفات و فيها قوه الارتقاء من حد البهيميه- إلى أعلى درجات الملائكه المقربين فمنهم من هو فى رتبه البهائم و نفسه النفس الشهويه و منهم من هو فى رتبه السباع و نفسه النفس الغضبيه و منهم من كان فى منزل الشياطين و منهم من كان من نوع الملائكه و لكل من هذه الأجناس الأربعه أنواع كثيره غير محصوره.

و قد علمت أن محبوب كل أحد ما يماثله و يشابهه و أن الله تعالى قد ركز(۲) فى طباع

۱- و ماده العناصر التى يقال إنها مشتركه فحق اشتراكها يظهر فى الإنسان و هذه القابليه للتحول بحسب الباطن إلى الأجناس الأربعه ساقت إلى ظاهر هذه الماده بحيث يمكن هذا الإنسان الطبيعى المادى أن يحكى بفعله أفعال الأنواع الأخرى فللفرس طور لا يتعداه و لا يمكنه فعل الحمار و صوته و بالعكس و قس عليه، س قده

۲- يعنى عدم شبع كل صنف من العشق بمعشوقه سببه أن كلا مجبول على محبه البقاء- و مفطور على محبه مقام التمكين فيما استأثره و الخلاص عن التلوين و البقاء و الثبات من صفات الله تعالى، س قده

الموجودات و جبلات النفوس محبه الكون و البقاء على أتم الحالات التى تخصها و أتم حالات النفس الشهوانيه أن تكون موجوده أبدا تتناول شهواتها و تتمتع بلذاتها التى هى ماده وجود أشخاصها من غير عائق و لا منغص فهى أبدا عاشقه للأكل و الجماع لا غير و هكذا من أتم حالات النفس الغضبيه أن تكون موجوده رئيسه على غيرها غالبه على عدوها منتقمه ممن يؤذيها من غير عائق و لا منغص فهى أبدا عاشقه للقهر و الانتقام.

و من أتم حالات النفس الشيطانيه أن تكون مكاره محيله جربزه كذوبه مظهره للأمور على غير ما هى عليه شأنها التدليس و التلبيس بإبراز المقدمات الباطله فى صوره الحق و إظهار الأكاذيب الواهيه بهيئه الصدق فهى أبدا عاشقه للمكر و الحيله و الوسوسه- و المواعيد الكاذبه و الأمانى الباطله كما قال تعالى فى صفه الشيطان يَعِدُهُمْ وَ يُمَنِّيهِمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلَّا غُرُوراً.

و من أتم حالات النفس الملكيه أن تعرف الحقائق على ما هى عليها و تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و تزهد فى الدنيا و ترغب فى الخلوه للمناجاه مع الله و تتفكر فى صنع الله و ملكوته راضيه بقضائه فهى أبدا عاشقه للمعارف الإلهيه- و الكون مع الله بلا- عائق و حاجب مسروره بذكره كارهه للكون فى الدنيا متمنيه للموت و الخروج من هذه النشأه المجازيه إلى الدار الآخره تشوقا إلى جوار الله و مشاهده لقائه و هذه الخصال لا توجد إلا فى خواص الناس من الأخيار الذين هم بمنزله الملائكه المقربين و الرسل المكرمين و أكثر الناس قصرت أفهامهم عن تصور هذه الخصال لقله معرفتهم و كدوره أذهانهم لانغماسها فى بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور و الأشباح الجسدانيه المؤلفه من العناصر و الأبدان المركبه من اللحم و الدم و الأخلاط العفنه الظلمانيه و اطمأنوا بها تمنوا الخلود معها و ذلك لنقص جوهرهم و دناءه نفوسهم كما ذكر الله عز و جل وَ رَضُوا بِالْحَياهِ الدُّنْيا وَ اطْمَأَنُّوا بِها وَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ آياتِنا غافِلُونَ و آيات كثيره من القرآن فى هذا المعنى.

ثم لا- يخفى عليك أن كل محب لشى ء من الأشياء الدنيويه مشتاق إليه هائم به عند الفقدان- و أنه متى وصل إليه و نال ما يهواه منه حصل مقصوده و بلغ حاجته من الاستمتاع و التلذذ بقربه فإنه لا- بد يوما أو ساعه أن يفارقه و يمله أو يتغير عليه و يذهب عنه تلك الحلاوه

و يتلاشى له البشاشه و يخمد لهيب ذلك الاشتياق و الهيجان و ربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا و آفه على المحب و مرضا و عله له كما نشاهد من حدوث الأمراض و العلل من أكل الحلاوات و الدسومات و من كثره المجامعه و رب معشوق آدمى صار من أعدى الأعداء و أوحش الأشياء عند محبه إلا المحبين لله و المؤمنين بآياته و المشتاقين إلى لقائه من عباده و أوليائه الصالحين فإن لهم كل يوم من محبوبهم قربه و كلما قربوا منه ازداد شوقهم و قوى عشقهم و كلما ازداد الشوق ازداد القرب و هكذا أبد الآباد كما ذكر الله وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ و قال نُورُهُمْ يَسْعى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا و أشار إلى حال المحبين سواه بقوله كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً.

ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم و كنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسابَهُ و ذلك لأن الدنيا و صورها الكونيه عند العارف البصير بمنزله مرائى و مظاهر- للحقائق القدسيه و الصفات الإلهيه و كما أن الناظر فى السراب إذا كان عارفا يعلم أن ما يشاهد فيه هو صوره السماء لا صوره الماء كما بين فى موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم أن الوجود الذى يتراءى فى هذه الموجودات العالميه ليس إلا أنحاء تجليات الحق و ظهورات كمالاته و أسمائه فى مظاهر الأكوان و مرائى الأعيان.

و اعلم أن الغرض الأقصى و الحكمه الأسنى من وجود العشق فى نفوس الظرفاء- و محبتها لحسن الأبدان و زينه الأشكال إنما هو لأن تتنبه من نوم الغفله و رقده الجهاله و ترتاض بها مده و تخرج من القوه إلى الفعل و تترقى من الأمور الجسمانيه إلى الأمور النفسانيه- و منها إلى محاسن الأمور الدائمه الكليه و تتشوق إلى لقاء الله و لذات الآخره و لتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها و كمال عنصرها و محاسن عالمها و صلاح معادها و ذلك لأن جميع المحاسن و كل المشتهيات المرغوبه للنفس التى نراها على ظواهر الأجسام و سطوح الأبدان جعلت دلالات على المحاسن الأخرويه و مثلا للصور البهيه الروحانيه- كيما إذا نظرت إليها النفوس الجزئيه حنت إليها و تشوقت نحوها و إذا وصلت إليها- تعمقت فى إدراك كنهها وحدها بالنظر و التدبر فيها و الاعتناء لأحوالها لينتزع صورها

خالصه عن الأغيار و رسومها مصفاه عن الملابس و الأغشيه حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانيه عن مشاهده الحواس لما زالت رسومها و صورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم و الصور المعشوقه المحبوبه مصوره فيها أعنى النفس الجزئيه صورا روحانيه صافيه عن المواد.

ثم إذا قويت النفس و صارت إلى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومه فى قوه خياله من ذلك المقام إلى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات و هى صور كليه دائمه عقليه متحده بها لا يخاف فراقها و لا دثورها و تغيرها و استحالتها أبد الآبدين.

مثال ذلك أن من ابتلى بعشق أحد فى بعض أيام عمره ثم تسلى عنه أو فقده فإذا وجده بعد مده من الدهر و قد تغير عما كان عليه من الحسن و الجمال و تلك الزينه و المحاسن كأن يراها على ظاهر جسمه فنظر إلى تلك الرسوم و الصور التى فى خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم يتغير و لم يتبدل و رآها برمتها مرتسمه فى نفسه من تلك المحاسن و الرسوم و الأصباغ و الأشكال و التخاطيط على ما كانت من قبل و كان يراها بزعمه على الغير من بعيد و يجد اليوم كلها فى نفسه منتزعه عن الغير مسلوبه عنه ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بأن المعشوق بالحقيقه- ليس بأمر خارج عن ذاته لأن تلك الرسوم و الصور الحسان التى كان يراها على ذلك الشخص- و هو اليوم يجدها منقوشه فى نفسه مرسومه فى ذاته متمثله بين يدى جوهره مصوره عنده- باقيه ثابته على حاله واحده لم تتغير.

فإذا فطن العاقل الذكى بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها و استيقظت من رقده جهالتها و علمت أن المعشوق بالحقيقه لم يوجد و لا يوجد فى الأجسام و المواد الكثيفه و الأبدان اللحميه و الدمويه و استراحت نفسه عند ذلك من التعب و العناء و مقاساه صحبه الغير و تحمل المشاق الشديده و الشقاء الذى لا يزال يعرض لعشاق الأجسام و محبى الأبدان و يقول كما قال القائل-

صحى القلب عن سلمى و أقصر باطله و عرى أفراس الصبى و رواحله

الفصل (۲۳) فی الإشاره إلی المحبه الإلهیه المختصه بالعرفاء الکاملین و الأولیاء الواصلین

قد مر أن العشق الإنسانی علی ثلاثه أقسام الأکبر و الأوسط و الأصغر و أن الأکبر هو الاشتیاق إلی لقاء الله و الشهوه إلی عرفان ذاته و صفاته و أفعاله من حیث هی أفعاله فهذه الشهوه لم توجد لغیر العارف و حال الناس کلهم فی أشواقهم و شهواتهم إلی محبوباتهم و مرغوباتهم بالقیاس إلی حال العارف کحال الصبیان فی التذاذهم باللعب بالصولجان بالقیاس إلی حال الرجال البالغین- فی أغراضهم و مستلذاتهم و رئاساتهم فإنه لو خلق فیک شوق إلی الله تعالی و شهوه لمعرفه جماله و جلاله و هو أصدق الشهوات و أحق اللذات لکنت تؤثرها علی کل الخیرات- و تختار جنه المعرفه و ریاض الحکمه و ثمراتها علی الجنه التی فیها قضاء الشهوات الحسیه و الخیالیه و لکن هذه الشهوه و هذه الإراده لم تخلق لعوام الناس و لا لأکثر الخاصین الذین یعدون أنفسهم من أهل الفضیله إلا من یندر وجوده من الراسخین فی العلم و کما أن شهوه النکاح و شهوه الرئاسه خلقت فیک و لم تخلق فی الصبیان إلا شهوه اللعب بالصولجان و نحوه و أنت تتعجب فی عکوفهم علی لذه اللعب و خلوهم عن لذه الرئاسه فهکذا العارف یتعجب منک و من نظرائک فی عکوفهم علی لذه الجاه و الرئاسه فإن الدنیا بحذافیرها عند العارف لهو و لعب.

و لما خلق الله هذا العشق للعارفین کأن شوقهم بقدر عشقهم و شهوتهم بقدر معرفتهم- و لا نسبه لاشتیاقهم و شهوتهم إلی لذه الشهوات الحسیه سواء کانت فی الدنیا أو فی الآخره فإن لذاتهم بالمعرفه لذه لا یعتریها الزوال و لا یفترها الملال بل لا یزال یتضاعف و یترادف بزیاده المعرفه- و الاستغراق فیها بخلاف سائر الشهوات إلا أن هذا العشق لا یخلق فی الإنسان إلا بعد أن یمر علیه نشئات و یتحول بأحوال کثیره و ینتقل من حد الحیوانیه إلی حد الملیکه کما ینتقل نطفه الحیوان من حد الجمادیه و النباتیه إلی حد الحیوانیه و کما ینتقل الأدمی من حد الصبیوبه- إلی حد البلوغ الصوری و صار معدودا من الرجال البالغین الکاملین فی الشهوه فهکذا ماده العقل

إذا انتقلت من حد القوه و الاستعداد إلی حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين فی شهوه المعرفه و غيره من أفراد البشر بالنسبه إليه كالولدان و النسوان فی باب لذه المعرفه و شهوه الحكمه فمن لم يخلق فيه هذه الشهوه فهو إما صبی بعد لم يكمل عقله أو عنين أفسد كدوره الدنيا و شهواتها فطرته الأصليه.

فالعارفون لما رزقوا شهوه المعرفه و لذه النظر إلی وجه الله و مطالعه جلاله فهم فی مطالعتهم جمال الحضره الإلهيه فی جنه عرضها السماوات و الأرض بل أكثر و أوسع(۱) فهم ينظرون إلی العاكفين فی حضيض الشهوات نظر العقلاء إلی الصبيان عند عكوفهم علی لذه اللعب بالتماثيل المزخرفه و لذلك تراهم يستوحشون من أكثر الخلق و يؤثرون العزله و الخلوه و الذكر و هو أحب الأشياء لهم و يهربون من المال و الجاه علما منهم بأنه يشغلهم عن لذه المناجاه مع الله و يتجردون عن أهلهم و أولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فترى الناس يضحكون عليهم و يستهزئون بهم و يقولون فی حق من يرون منهم إنه موسوس مجنون و هم يتعجبون من الناس و يضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانيه و لذاتها المزخرفه و يقولون إن تسخروا منا فإنا نسخر منكم كما تسخرون.

و العارف مشتغل بتهيئه سفينه النجاه لنفسه و لغيره لعلمه بخطر المعاد إذا جاءت الطامه الكبری فيضحك علی أهل الغفله عن عذاب الله و السؤال و الحساب و عقاب يوم الآخره و سوء المرجع و المآب عند كشف الغطاء و إظهار البواطن و السرائر و تحصيل ما فی الصدور- و إخراج من فی القبور و إبراز الجحيم و أشرارها و الجنه و أبرارها كما يضحك العاقل علی الصبيان و اشتغالهم باللهو و اللعب عند ما ورد سلطان قاهر علی البلد يريد أن يحاسب أهله و يقتل بعضهم و يخلع علی بعضهم و يخلد بعضهم محبوسا فی سجنه و يرفع بعضهم إلی مجلس قربه.

۱- بل لا كم و لا كيف فإن جنتهم جنه الذات و جنه الصفات كما قال تعالی وَ ادْخُلِی جَنَّتِی و لا أقل من جنه الأفعال الإبداعيه التی من صقع الربوبيه و أما الجنه الصوريه فهی حجاب لهم عن عالم المعنی و لا يحتجبون عن جمال الحضره الربوبيه بداره و بستانه- تو مگو ما را بدان شه بار نيست با كريمان كارها دشوار نيست ، س قده

فما أشد سخافه عقل من كان مرجعه إلى يوم الآخره و هو مشتغل اليوم بكسب المال و الجاه و التفوق على الغير بالذهب و الفضه و الأنعام و الحرث و النسل و بين يديه هذه العقبات و فى طريقه الأهويه المهلكات و

الصادق ع يقول: رب شهوه ساعه أورثت حزنا طويلا

و سئل الجنيد عن صفه المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوه قليل الخلطه لا يبصر إذا نظر و لا يسمع إذا خوطب و لا يفهم إذا تكلم و لا يحزن إذا أصيب و لا يفرح إذا أصاب ينظر إلى الله فى خلواته و يأنس به و يناجيه فى سره و جهره و لا ينازع أهل الدنيا فى دنياهم تراه حزينا يخشى حرمان ما يرجو و يخاف فوت ما يطلب قد دهش عقله من مطالعه جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الأحزان للناس شأن و له شأن إذا خلا حن و إذا تفرد أن و له شربه من كأس الوداد و استيحاش من جميع العباد انتهى كلامه.

أقول ما ذكره هو من أحوال المحبين فى مبادى سلوكهم إلى الله و فى أوقات انزعاجهم من خلق إلى الحق و أما عند الوصول و انشراح الصدر بنوره و سعه القلب- لاستوائه فهم من أهش خلق الله و أوسعهم خلقا و أشدهم فرحانا بمطالعه جلال الله و رؤيته فى كل شى ء و كذلك كان النبى ص قبل البعثه متوحشا من الخلق متخليا بعباده ربه فى جبل حراء ثم وسع الله قلبه و عظم خلقه فبعثه إلى كافه الخلائق و اشتغل بهدايتهم و تعليمهم الكتاب و الحكمه و إلى ذلك أشار بقوله تعالى أَ لَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ إلى آخر السوره و سنرجع إلى تحقيق هذا المقام فى موعده إن شاء الله.

قال بعض العلماء و لا تظنن أن روح العارف من الانسراح فى رياض المعرفه- و بساتينها أقل من روح من يدخل الجنه التى يعرفها و يقضى فيها شهوه البطن و الفرج و أنى يتساويان بل لا ينكر أن يكون فى العارفين من رغبه فى فتح أبواب المعارف لينظر إلى ملكوت السماوات و الأرض و جلال خالقها و مدبرها أكثر من رغبه الناس فى المأكول و المنكوح و الملبوس و كيف لا يكون هذه الرغبه أغلب و هى مشاركه للملائكه فى الفردوس الأعلى إذ لا حظ للملائكه فى المطعم و المشرب و المنكح و لعل تمتع البهائم بهذه الأمور يزيد على تمتع الإنسان فإن كنت ترى مشاركه البهائم فى لذاتها أحق بالطلب

من مشارکه الملإ الأعلى فى فرحهم و سرورهم بمطالعه جمال الحضره الربوبیه فما أشد جهلک و غیک و ما أخس همتک و قیمتک على قدر همتک انتهى.

و مما ینبغی أن یعلم أنه کما أن وجود کل شی ء من آثار موجده و لا یوجد شی ء فی المعلول إلا و یوجد فی علته على وجه أعلى و أشرف فهکذا جمیع المرغوبات و المستلذات التی توجد فی عالم المواد الجسمیه و الطبائع الکائنه المستحیله فإنما هی رشحات لما یوجد فی عالم النفوس(۱) و نشأه الجنان و دار الحیوان کما قال تعالى وَ فِیها ما تَشْتَهِیهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْیُنُ وَ أَنْتُمْ فِیها خالِدُونَ و کذلک جمیع مستلذات النفوس و تماثیل الجنه و أشجارها و أنهارها و غرفاتها و حورها و قصورها و نغمات طیورها إنما هی آثار و رشحات لما یوجد فی الحضره الإلهیه و ینالها العاکفون حول جنابه من اللذات و الابتهاجات التی تکل الإنسان عن وصفها مما لا عین رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر فمن ترک الدنیا و زهد فیها فاز بنعیم الآخره و لذات الجنه و من زهد فی نعیم الآخره فاز بنعیم القرب و شرف الوصول و الابتهاج بلقاء الله الذی یحقر فی جنبه کل نعیم و لذه.

و اعلم أنه قبیح بذی عقل أن یکون بهیمه و قد أمکنه أن یکون إنسانا أو إنسانا و قد أمکنه أن یکون ملکا مقربا و قال تعالى أَ یَحْسَبُونَ أَنَّما نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مالٍ وَ بَنِینَ- نُسارِعُ لَهُمْ فِی الْخَیْراتِ بَلْ لا یَشْعُرُونَ و قال أیضا قالَ الَّذِینَ یُرِیدُونَ الْحَیاهَ الدُّنْیا- یا لَیْتَ لَنا مِثْلَ ما أُوتِیَ قارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِیمٍ وَ قالَ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَیْلَکُمْ ثَوابُ اللَّهِ خَیْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً أشار إلى أن من کان من أهل العلم یعلم أن المثوبات الأخرویه أجل و أبهى من اللذات الدنیویه لأن تلک أمور حقه باقیه و هذه أمور باطله فانیه

و قال أمیر المؤمنین ع: هلک خزان الأموال و العلماء أحیاء باقون ما بقی الدهر أعیانهم مفقوده و آثارهم فی القلوب موجوده

۱- أی النفوس المنطبعه الفلکیه أو عالم المثال الذی هو الخیال المطلق للإنسان الکبیر هذا فی المرغوبات الطبیعیه و أما المرغوبات الصناعیه فإنما هی رشحات لما فی نفوس الآدمیین فإنها تمثل فی خیالاتهم أولا ثم فی محال صنائعهم حتى بعض الطبیعیات کما قیل إن بعض الناس یتخیل صوره حسنه عند المباشره و یصیر الولد صبیحا، س قده

الموقف التاسع فی فیضه تعالی و إبداعه و فعله و تحقیق وجود الصور المفارقه العقلیه و فیه فصول

الفصل (۱) فی تمهید أصول یحتاج إلی معرفتها فی تحقیق أول الهویات الصادره عنه تعالی و أن أی وجود یخصه

اشاره

و لنمهد لتحقیق هذا المطلب ذکر أصول قد مضی شرحها فی السفر الأول الذی فی الأمور العامه التی هی ضوابط الأحوال العارضه لطبیعه الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم(۱) و هی هذه تلخیصا و تذکیرا.

الأصل الأول

أن تقابل السلب و الإیجاب بالذات(۲) إنما یکون بین أمرین مفهوم أحدهما بعینه

۱- أی من حیث التحقق فی ضمن أی فرد تحقق لا المفهوم من حیث هو مفهوم لأن الحکیم باحث عن الأعیان الموجوده ففی الأمور العامه یقال کل واجب الوجود بالذات- لا ماهیه له و لا جزء له و کل قدیم بالذات لا بدء له و فی الإلهیات یقال الواجب الوجود- بالذات الشخصی تعالی شأنه لا ماهیه له و لا جزء له و هو القدیم بالذات و لا بدء له و قس علیه، س قده

۲- جری فی هذا البحث علی ما جری علیه متأخرو المنطقیین و دأبهم الغور فی ظواهر الألفاظ و إلقاء المصارعه بین العبارات فعاد بذلک تقابل الإیجاب و السلب و هو أول الأوائل و أبده البدیهیات فی صف النظریات الخفیه التی لا یتیسر فهمها للمتعلم إلا عن جهد بالغ و أنت تری أن عنوان موضوع البحث فی کلامه أعنی قوله تقابل السلب و الإیجاب أوضح بکثیر من التفسیر الذی أردفه به و الحق ما ذکره قدماء المنطقیین و هو أن أول الأوائل هو أن الإیجاب و السلب لا یجتمعان و لا یرتفعان و إن شئت فقل إن الإیجاب و السلب فی قضیه واحده بعینها- لا یصدقان معا و لا یکذبان معا و هو فی الحقیقه قضیه منفصله حقیقیه و إذ کان هذا التقابل إنما هو بین الإیجاب و السلب فلا تناقض بالذات بین المفردات إلا من جهه رجوع مفاهیمها إلی السلب و الإیجاب فی هلیتها البسیطه فالتناقض بین زید و لا زید بالحقیقه بین ما یئولان إلیه من قولنا زید موجود و لیس زید بموجود، ط مد

یکون رفع الآخر أی لا- مفهوم له سوی کونه رفعا له(۱) و لأجل ذلک لا یتحقق هذا التقابل إلا بین شیئین و الحصر بینهما لا محاله عقلی لا- یسع للعقل تجویز واسطه بینهما- و یقال له تقابل التناقض أیضا و المعتنون و المهتمون بتصحیح الألفاظ لما حاولوا تصحیح مقتضی باب التفاعل فی التناقض و هو التکرر من الجانبین(۲) فقالوا معنی التناقض کون شیئین یلزم من صدق أحدهما لذاته کذب الآخر و قد قرع أسماعهم من أن نقیض کل شی ء رفعه

۱- لازم بیانه أن السلب نقیض الإیجاب و أما الإیجاب فلیس بنقیض للسلب لعدم اشتماله علی مفهوم الرفع و إنما هو لازم النقیض الذی هو سلب السلب فتقابل السلب و الإیجاب یکون بین نقیض و لازم نقیضه و نسبه التقابل إلی السلب و الإیجاب إنما هو بنوع من التجوز لأن الطرد من أحد الجانبین أعنی الإیجاب بالعرض و لو وضعنا مکانه ما هو النقیض الطارد بالذات و اعتبرنا السلب مع سلب السلب عاد الکلام و کان السلب لازم نقیض لسلب السلب- و هذا وحده کاف فی فساد هذا التفسیر فإن البداهه قائمه علی أن الإیجاب فی نفسه طارد للسلب- بعین ما یطرد به السلب الإیجاب من غیر أن یفتقر فی طرده إلی کونه لازما لسلب السلب و هذه المطارده هی الموجبه بالذات أن لا- یتحقق هذا التقابل إلا- بین شیئین إذ السلب و الإیجاب لا واسطه بینهما بالضروره، ط مد

۲- فیه منع ظاهر فلیس من مقتضی باب التفاعل إلا وقوع الفعل من الجانبین و أما التکرر فلا و لعل المراد من التکرر هو ما ذکرنا من وقوع الفعل من الجانبین لکن لا یلائمه ما سیوجه به التکرر بقوله و الأولی أن یقال إلخ، ط مد

فتاره قلبوا القول(۱) بأن نقيض كل شى ء رفعه إلى القول بأن رفع كل شى ء نقيضه- و جعلوا كلا من الطرفين نقيضا للآخر و أما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت- و تاره ذكروا أن حقيقه التناقض كون المفهومين أحدهما رفعا للآخر و الآخر مرفوعا به- و جعلوه بهذا المعنى من النسب المتكرره(۲) من الجانبين و الأولى أن يقال إن صحه تكرر النقيض و الرفع من الجانبين لأجل أن أحد الطرفين نقيض للآخر بالذات و الآخر نقيض له بالعرض لأنه يصدق عليه نقيض النقيض و رفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر فى الطرفين فى الجمله و هذا القدر كاف فى إجراء صيغه التفاعل و الأمر فى ذلك سهل عند طالب الحق و الغايه الآخره.

و بالجمله لا بد(۳) أن يكون مفهوم أحد الطرفين بعينه رفع الآخر و أما الآخر فغير متعين فيه أن يكون أمرا بخصوصه و لا هو مشروط بتخصص معنى إلا عدم كون مفهومه بعينه رفعا لذلك الرفع و لا أيضا مشروط بأن مفهومه المرفوع به بل الواجب أن يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو فى نفسه رفعا لشى ء آخر أو لا فقد

۱- لأنه إذا اقتضى التكرر و كان العين أيضا نقيضا و لم يكن العين رفعا كما ترى أن اللاإنسان رفع الإنسان لكن الإنسان ليس رفعا و قد قالوا إن نقيض كل شى ء رفعه- فلا جرم احتاجوا إلى هذا التغليب بأن يقولوا رفع كل شى ء نقيضه و حينئذ لا ضير فى عدم كون العين رفعا مع كونه نقيضا لأن المحمول أعم من الموضوع، س قده

۲- أى أرادوا القدر المشترك بين المصدر المبنى للفاعل و المصدر المبنى للمفعول أى الرفع بالمعنى الأعم من الرافعيه و المرفوعيه، س قده

۳- توضيحه أن أحد الطرفين أمر بخصوصه فإنه فى جميع الموارد عدم و رفع للآخر- و أما الآخر فليس أمر بخصوصه إذ هو فى كل مورد شى ء ففى مورد إنسان و فى مورد فرس و فى مورد حجر و فى مورد بياض و هكذا و كما ليس الخصوصيه شطرا له فكذلك ليست شرطا- له لا خصوصيه عدم كونه رفعا لكذلك الرفع و إن كان رفعا لشى ء آخر كالعدم و الامتناع و اللاإنسان و غيرها مما هى إيجاب إضافى بالنسبه إلى رفعها و ليس أيضا نفس الوصف العنوانى الذى هو المرفوع بل ذاته أى ليس هو المرفوع بالحمل الأولى بل بالحمل الشائع، س قده

اتضح أن فی المتقابلین تقابل السلب و الإیجاب لا بد أن یکون أحد الجانبین مفهوم السلب بعینه و یکون الجانب الآخر المقابل للسلب إیجابا إضافیا بالقیاس إلیه سواء تحقق فی فرد الإیجاب الحقیقی أو فی غیره من السلوب.

ثم لیعلم أن هذا النحو من التقابل کما یوجد بین القضیتین کذلک یوجد بین مفهومین مفردین إما بحسب حمل علی بالقیاس إلی موضوع بعینه(۱) کما بین الإنسان و اللاإنسان و زید و لا زید أو لا إنسان و لا لا إنسان و لا زید و لا لا زید أو بحسب وجود فی بالنسبه إلی موضوع بعینه کما بین السواد فی شی ء و رفعه عنه أو رفع السواد و رفع رفعه عنه فیمتنع أن یکون شی ء من الموضوعات المعینه خالیا عن المتقابلین بحسب حمل علی و هو حمل هو هو.

و کذا یستحیل أن یوجد شی ء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود فی و هو حمل الاشتقاق فکما أن کل شی ء إما بیاض و إما لا بیاض علی سبیل المنفصله الحقیقیه- فکذلک کل شی ء إما أبیض و إما لا أبیض بمعنی أنه إما ذو بیاض و إما لا ذو بیاض و القبیلان کلاهما تقابل فی المفردات أنفسها و إن کان ذلک بحسب نسبتها إلی موضوع.

و کما أن رفع کل مفرد نقیضه بالذات و المرفوع به هو نقیضه بالعرض لأنه مصداق نقیض النقیض و رفع الرفع فکذا سلب کل قضیه نقیضها و نقیض السلب بالذات سلب السلب- لکن یلزمه الإیجاب(۲) فنقیض کل إنسان حیوان هو لیس کل إنسان بحیوان

۱- الموضوع هنا ما بإزاء المحمول أی ما هو فرد الإنسان و یحمل هو علیه لیس فردا للإنسان و لا یحمل هو علیه و المراد بالموضوع فی التناقض بتخلل ذو و فی هو المحل المستغنی، س قده

۲- فیه مضافا إلی ما قدمناه من وجه الفساد فساد آخر و هو أن من البین أن القضیه السالبه لا حکم فیها و إنما هو سلب الحکم و رفعه و فسخه فمن المحال أن یرد السلب علی السلب- کما یرد علی الإیجاب اللهم إلا باعتبار السلب نوعا من الإیجاب نظیر تبدیل المحصله معدوله- و ذلک باعتبار سلب الحکم حکما سلبیا فالسلب بهذا الاعتبار الذی یسمیه المصنف إیجابا إضافیا- یکون نوعا من الإیجاب لازما للسلب الحقیقی و یکون معنی کون سلب السلب نقیضا للسلب- أنه نقیض للازم السلب و هو الإیجاب الإضافی و یئول إلی أن کل إیجاب فله نقیض هو سلبه و أما السلب فلا نقیض له أصلا إلا للازمه و هو إیجاب، ط مد

و نقیض لا شی ء من الحجر بإنسان هو لیس لا شی ء من الحجر بإنسان لکن لو صدق هذا السلب الاستغراقی المستوعب للجمیع فیلزمه الإیجاب فی البعض و لأجل ذلک حکم المیزانیون بأن نقیض الإیجاب الکلی(۱) سلب جزئی و نقیض السلب الکلی إیجاب جزئی

أصل آخر

لما تذکرت أن لمفهوم واحد نقیضا من طریق حمل هو هو و نقیض من طریق حمل ذو هو فاستیقن أن المتناقضین من طریق حمل الاشتقاق کما استحال اجتماعهما بحسب الجمل الاشتقاقی فی موضوع واحد فکذلک یستحیل صدقهما مواطاه علی موضوع واحد- فلا- یصح أن یحمل الحرکه و اللا-حرکه علی شی ء واحد و أما المتناقضان علی نحو الحمل التواطی فإنما المستحیل اجتماعهما من حیث المفهوم بحمل علی فی موضوع واحد و هو حمل هو هو لا- اجتماعهما من حیث التحقق و الوجود فی موضوع بعینه فإن ذلک غیر ممتنع فالسواد مثلا یوجد مع الحرکه فی موضوع واحد و کل منهما نقیض الآخر بالمعنی الذی مر ذکره فقد اجتمع النقیضان فی موضوع واحد و السر فی ذلک أن السواد لیس نقیض الحرکه بالذات بل فرد لما هو نقیضه بالعرض بحسب حمل التواطی و کذا الحرکه بالقیاس إلی السواد فالسواد و اللاسواد نقیضان مواطاه و کذا اشتقاقا أعنی ذا السواد و لا ذا السواد(۲) و أما ذو السواد و ذو اللاسواد فلا تناقض بینهما إذ الموضوع إذا

۱- و ذلک لکذب الکلیتین معا عند کون الموضوع أعم کقولنا کل حیوان إنسان و لا- شی ء من الحیوان بإنسان و صدق الجزئیتین معا عنده کقولنا بعض الحیوان إنسان و بعض الحیوان لیس بإنسان، ط مد

۲- یتراءی أنه ینبغی أن یقال أعنی ذا السواد و ذا اللاسواد و قد نفاه صریحا مع أنه المناسب لأن المتناقضین اشتقاقا لیس إلا أن یکون المحل الذی هو ذو السواد مثلا- ذا اللا-سواد- و إذا نسب السواد إلی المحل بکلمه فی لم ینسب اللاسواد إلیه بها فنقول مراده کما یشیر إلیه بقوله نعم إلخ أنهما نقیضان اشتقاقا أیضا بأن یکون المحل ذا السواد و ذا اللاسواد- کما قلتم و جعلتموه الظاهر لکن ذا اللاسواد بمعنی لا ذا السواد فإن ذا اللاسواد له معنیان أحدهما ذو اللاسواد بمعنی ذو معروض اللاسواد کالحرکه و هو لا- یناقض السواد بل هما خلافان و هذا ما قال ره و أما ذو السواد إلخ و ثانیهما ذو رفع مطلق السواد لأن رفع الطبیعه برفع جمیع أفرادها و لم یرفع السواد هنا إلا عن الحرکه لا عن الموضوع لأنه متصف بالسواد فی مثالنا، س قده

وجد فیه سواد و حرکه فصدق علیه أنه ذو سواد و صدق علیه أنه ذو حرکه فصدق علیه أنه ذو لا سواد إذ الحرکه لا سواد بحمل التواطی و لا- یلزم من ذلک أن یصدق علیه أنه أسود و أنه لا- أسود فإن ذا السواد و إن کان معناه بعینه معنی أسود إلا- أن ذا اللاسواد لیس معناه معنی لا أسود نعم لو أرید من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبی لا شی ء آخر معروض له أو متحد به فی الوجود کالحرکه فی مثالنا فحینئذ یکون التناقض بینهما حاصلا- إذ یکون حینئذ مفاد قولنا هذا ذو اللاسواد بعینه مفاد قولنا هذا لا أسود فتدبر فیه کی ینفعک فیما نحن بصدده إن شاء الله.

أصل آخر فیه قانون

أنحاء الحیثیات و أقسام الجهات التی لا بد من مراعاتها لئلا یقع الإنسان فی الغلط حتی یظن الکثیره واحد و الواحد کثیر و ذلک لجهله بأن أی الاعتبارات المختلفه یوجب کثره فی الذات و أیها لا- یوجب کما وقع لطائفه حیث جوز کثیر من الناس صدور الکثیره من الواحد الحقیقی فی أول الأمر و لم یشعروا بأن ذلک یخل بوحدانیه الأول و کذا منع کثیر من الناس اتصافه تعالی بصفاته الکمالیه- کالعلم و القدره و الإراده و غیرها فی مرتبه ذاته بذاته و لم یشعروا بأن تلک الصفات- مع أنها غیر متحده المفهوم لا توجب کثره فی الموصوف و کذا أحال الکثیرون من العقلاء علمه التفصیلی بالأشیاء فی مرتبه ذاته و قد علمت لب القول فیه فإذن نقول إن مطلق الحیثیات إما تقییدیه أو تعلیلیه و الأولی هی التی جعلت کالجزء للتحیث بها(۱) کالناطق للإنسان و کالکاتب للمرکب الصنفی و الثانیه هی التی کالخارج(۲)

۱- إنما قال کالجزء مع أن الناطق مثلا هو الجزء لکونه من باب الاکتفاء بالأقل- و إنما کان مثل الکاتب و الأبیض کالجزء مع أنه الجزء للمرکب الصنفی أو الشخصی لأن هذا المرکب اعتباری لأن أحد جزئیه جوهر و الآخر عرض، س قده

۲- إنما کانت کالخارج مع أنه الخارج نفسه لکون التقیید داخلا کما قال هو ره، س قده

منه مثل كون الشـى ء عله و معلولا(۱) و إن كان التقيـد و التحيث بها داخلا بشـرط أن يكون التقيـد بها مأخوذا على أنه تقيـد لا على أنه قيد و التحيث تحيثا لا حيثيه أى معنى حرفيا غير مسـتقل بالمفهوميه كما علمت فى الحصه من الفرق بينها و بين الفرد ثم الحيثيه التقييديه قد تكون فى العنوانات(۲) بحسب المعبر به و الحكايه دون المعبر عنه و المحكى

۱- المراد بالشـى ء الحيثيه فمثـال كون الحيثيه عله كـأن يقـال العقـل الأول لانتسابه إلى الواجب منشأ للأطلس فإن الحيثيه حينئذ تعليله بخلاف ما إذا قيل لإمكانه منشأ الأطلس- فإن الحيثيه حينئذ تقييديه و مثال كون الحيثيه معلولا أن يقال الأرضـيه من حيث اليبوسه منشأ لتماسـك أجزاء إلينـا و ليس المراد بالشـى ء فى قوله مثـل كون الشـى ء عله و معلولا المحيث- و إلا كانت الحيثيه تقييـديه لاـ تعليليه لأـن العله إمـا عله بـذاتها كـالواجب بالـذات تعـالى فـالعليه ذاته و إمـا عله لاـ بـذاتها كالنار التى عله للإحراق بصورتهـا النوعيه فـالعليه جزؤها أو كجزئها و كـذا كل عله إنما هى عله بالضـمائم التى بها تصـير عللا بالفعل بل تلك الضـميمه بالحقيقه عله و العليه نفس ذاتها و كذا المعلول فالمعلوليه عين ذات المجعول بالذات، س قده

۲- هـذا منه غريب لأن الحيثيه هنا أى فى اللابشـرط غير المقيد باللابشـرطيه و المطلق غير المقيد بالإطلاق إطلاقيه لا تقييديه إلا فى اللفـظ و لاـ شـغل لأهـل المعنى باللفـظ و الحكيم هـو البـاحث عن الحقـائق ففى الحقيقه و فى المعـبر عنه ليس إلاـ الإرسـال الصـرف فالأبسط الأوضح فى المقام أن يثلث القسـمه كما قررنا فى حواشـينا على الأمور العامه و يقال إذا حيث شى ء بحيثيه فى التعبير فإما أين يكون المقصود من التحيث عـدم التحيث فى الموضوعيه للحكم و من التقييد عدم التقييد و أن الموضوع بإطلاقه مستحق لحمل المحمول فالحيثيه إطلاقيه مثل قولنا الماهيه من حيث هى لا موجوده و لا معدومه و إما أن يكون المقصود منه أنه جزء الموضـوع من حيث هـو موضوع مثـل قولنـا الجسم من حيث إنه مسـطح أبيض و الجسم من حيث إنه أبيض مرئى و إمـا أن يكون المقصود تعليـل الحكم مثل أن الإنسان من حيث إنه مـدرك للأمور الغريبه متعجب- و أنه من حيث إنه متعجب ضاحك فـالحيثيه التعليليه خارجه عن الموضوع إذ العله خارجه و المراد عله الوجود لا عله القوام و لكونها خارجه ليست مكثره للموضوع فإذا قلنا الكرباس من حيث إنه أبيض مفرق لنور البصر كانت الحيثيه تقييديه و إذا قلنا الكرباس من حيث صنعه القصار فيه مفرق له أو من حيث الشـمس مفرق فالحيثيه تعليليه فإنهما خارجان منفصـلان عنه بخلاف البياض فإنه زائـد متصل. إن قلت التعجب و إدراك الأمور الغريبه و نحوهما أيضا زوائـد متصـله و تؤخـذ كالجزء للموضوع فتكون حيثيات تقييديه مكثره للموضوع و الحال أنهـا تعليليه. قلت نعم إذا اعتبرت هكـذا كـانت تقييـديه و لكن بنـاء كونهـا تعليليه على كون الإنسـان مثلاـ فقط موضوعا و جعل التعجب مثلاـ خارجـا و عله للحكم لاـ جزء للموضوع فـالتكثر الـذى يتراءى إنما هو من اعتبار جعلها تقييـديه لا من اعتبار جعلها تعليليه. إن قلت عله الوجود خـارجه عن المعلول لكن العله هنـا عله لحمل المحمول لا للموضوع ليكون خارجا عنه. قلت بل هى عله للموضوع أيضا بمقتضـى الحمل و إن الحمل هو الاتحاد فى الوجـود- فالمتعجب عله للإنسان الضاحك و المـدرك للغرائب عله للإنسان المتعجب، س قده

عنه كما تقول الماهيه من حيث الإطلاق أو لا بشرط شى ء كذا و ليس المراد به إلا نفس الماهيه المرسله من غير اعتبار حيثيه أخرى معها بخلاف ما إذا جعلت الإطلاق و اللابشرطيه و الإرسال قيدا للماهيه فتقابل حينئذ للماهيه المحيثه بشرط شى ء أو بشرط لا شى ء و لا يصدق المأخوذه مع الإطلاق على شى ء منهما لكونها مقابله لهما كما أنهما متقابلتان و أما المأخوذه على الوجه الأول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقه مرسله فى الواقع من غير اعتبار الإطلاق و الإرسال معها.

ثم نقول إن اختلاف الحيثيات التعليليه لا توجب كثره فى نفس الموضوع بل فى ما خرج عنه و أما اختلاف الحيثيات التقييديه فالمشهور عند الجمهور أنها تقتضى كثره فى ذات الموضوع لكن الفحص و البرهان يحكمان(۱) بالفرق بين اختلافها- من جهه المعنى و المفهوم و من جهه الحقيقه و الوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم و المعنى و لكن بعضها مما لا يأبى

۱- الحق أن مجرد الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود ليس من باب الحيثيه التقييديه إذ لا تقييد حقيقى فلا يقدح فى قولهم إن الحيثيات التقييديه مكثره، س قده

الاتحاد مع بعض أ لا ترى أن مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى و عينه من حيث الحقيقه و كذا مفهوم العاقل و المعقول متغايران معنى و لا ينافى ذلک اجتماعهما من حيثيه واحده فى ذات واحده بسيطه من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتى الأولى دون عدم حمله على الآخر بالحمل الشائع الصناعى الذى مناطه الاتحاد فى الوجود لا فى المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشائع و يكذب عليه بالحمل الذاتى الذى مفاده الاتحاد فى المفهوم- فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى و لكن عينها بحسب الوجود الواجبى كما سبق ذكره مرارا فاتضح أن الحيثيات التقييديه قد تكون متخالفه المعنى فقط و لا يقدح ذلک فى بساطه ذات الموضوع و هويته و قد تكون مع ذلک مكثره لذات الموضوع و هويته قسمه أخرى ثم الحيثيات المتخالفه المستوجبه لاختلاف ذات الموضوع و تكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفه بالذات متغايره فى نفسها لكنها غير متقابله بنحو من أنحاء التقابل الأربعه أصلا إلا بالعرض كالشكل و المقدار و اللون و الطعم و الرائحه و الحراره و الحركه و الإضافه و غيرها من أنواع المقولات التسع و ضرب منها حيثيات متقابله بالذات نوعا من أنواع التقابل كالسواد و البياض و العلم و الجهل و التقدم و التأخر- بالقياس إلى الشى ء الواحد و الوجود و العدم.

أصل آخر جميع الحيثيات الذاتيه و العرضيه مشتركه

فى أن مناط الاتصاف(١) بشى ء منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالآخر أعنى بذلک أنه لا يصح للشى ء التقيد بحيثيه منها من حيث التقيد بالحيثيه الأخرى فليست إنسانيه الإنسان من حيث كاتبيته و لا

١- يعنى كما أن الحيثيات التقييديه متكثره و مكثره كذلک مناطاتها متكثره سواء كانت مكثره للموضوع كما إذا كانت زوائد على الموضوع متصله أم لا كما إذا كانت منفصله و هذا مفاد قولهم الآتى بعد أسطر إنها غير متصححه الحصول إلا بالاستناد إلى حيثيات مختلفه سابقه تعليليه فحيثيه السمع فى الإنسان مناطها القوه السامعه و حيثيه الإبصار مناطها الباصره و قس عليهما التعقل و العاقله و التحرك و المحركه و جميع حيثياته و شئونه و مناطاتها التى هى أيضا حيثيات له، س قده

الناطقيه له من حيث حيوانيته و لا المتحركيه له من حيث المتشكليه و إلا لكان كل حيوان ناطقا و كل إنسان كاتبا بالفعل و كل متشكل متحركا هذا كله بحسب الوجود و كذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقليه بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقوليه بحسب المفهوم و إلا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد و القوم لم يفرقوا بين القبيلتين كما سبقت الإشاره إليه فقالوا قولا- مطلقا إن ما يلحق الذات بحسب حيثيه ما أيه حيثيه كانت ليس يصح أن يلحقها بحسب حيثيه أخرى و أن الحيثيات كلها متصادمه كانت أم غير متصادمه يجمعها أنها غير متصححه الحصول إلا بالاستناد إلى حيثيات مختلفه سابقه تعليليه و إن لم يكن من حقها مطلقا أن لا تعرض لذات واحده إلا من بعد حيثيات مختلفه تقييديه سابقه مكثره للذات قبل العروض.

و أما الحيثيات المتقابله بخصوصها فلا بد فى طباعها مع ما ذكر أنها لا يوجد فى موضوع واحد شى ء منها فى الواقع إلا بعد خلوه عن المقابل الآخر و لا يكفى فى صحه اجتماع المتقابلين فى موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثره تحليليه عقليه بل لا- بد فيه من كثره وجوديه خارجيه فاختلاف الموضوع بالحيثيه التقييديه بحسب مرتبه مراتب نفس الأمر كاختلاف أجزاء الماهيه النوعيه مثل الحيوانيه و الناطقيه فى الإنسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يستصح به إمكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم و الجهل(١) و السواد و البياض- بل لا بد لوجودهما معا فى زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجود.

و أما الحيثيات التقييديه المختلفه التى يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد و الحركه مثلا فهى و إن كانت جائزه الاجتماع فى موضوع واحد طبيعى- لكن بشرط أن يكون بإزائها مباد و جهات مختلفه متغايره الوجود سواء كانت متلازمه التحقق أم لا و ذلك كالقوى النباتيه و الحيوانيه لأجل صدور الأفاعيل و الآثار المتفننه عنها.

أصل آخر

إنك تستطيع مما ذكره أن تعلم أن اتصاف الشى ء بصفه من الصفات فى الواقع ليس يستدعى اتصافه فى كل مرتبه من مراتب الواقع و لا أيضا يستوجب اتصافه

١- و أما العليه و المعلوليه فيهما حيث يقال إن الفصل عله لتحصل الجنس مع أن وجودهما واحد لانعقاد الحمل بينهما و الحال أن العليه و المعلوليه متقابلان فذلك بلحاظ كونهما ماده و صوره و هما فى المركبات موجودتان بوجودين و فى البسائط كذلك باعتبار ما، س قده

بهـا من جميع الحيثيـات التى تثبت لهـذا الموضوع فإذا قلنا زيـد موجود فى الواقع فيكفى لنا فى صـدق هـذا الحكم اتصاف زيد بـالوجود فى الجمله و إن لم يكن موجودا فى مرتبه نفس مـاهيته مجرده عن تـأثير الفاعـل فـإذا قلنا زيـد أسود فلا يلزم أن يكون اتصـافه بـالسواد- من حيث إنسـانيته و لاـ من حيث كتابته و لا من حيث علمه و قـدرته و سـخاوته و شـجاعته إلى غير ذلك من الصـفات و الحيثيـات التى لا مـدخل لها فى السواديه فالسواد مسـلوب عن زيـد- من حيث ثبوت تلك الأمور التى أشـرنا إليها و على ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه فى الواقع و ذلك لأن تحقيق الشى ء يقع بتحقق نحو من أنحاء الوقوع و ارتفاعه بارتفاع جميع الأنحاء(۱).

فإذا تقرر هذا نقول إذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفه من الصفات فيجب أن يتصف بها بجميع الاعتبارات و فى كـل مرتبه من مراتب نفس الأـمر فالـذى سبق بيـانه من أن المتقـابلين بحمل على قـد لا يكونان متقابلين بحسب وجود فى كـالرائحه و اللون المجتمعين فى موضوع مثـل التفـاحه التى وجـدت فيها رائحه و لون و اللون لا رائحه إنما يسـتقيم ذلك إذا لم يكن الموضوع واحدا صـرفا و الحيثيات فيه واحده ففى مثال التفاحه لو كانت حيثيه الرائحه بعينها هى حيثيه اللون لكان قولنا فيها رائحه و فيهـا لا رائحه بمنزله قولنا الرائحه لا رائحه فيلزم حينئـذ أن يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضـين من سبيل وجود فى فالذى قد سبق ذكره من أن الشى ء و نقيضه بحسب

۱- هـذا كقولهم الكلى يتحقق بتحقق فرد مـا و يرتفع بارتفاع جميع الأفراد و هو قضـيه مشـهوره و الظاهر أنهم بنوها على تناقض الإيجـاب الجزئى و السـلب الكلى و لم يتعرضـوا لعكسه لأـن تحقـق الأـفراد و هى غير متنـاهيه غير معقـول و الحـق أن التحقق و الارتفـاع سيان فى الحكم فالارتفـاع المقيـد و هو الارتفـاع فى الجمله يقع بارتفـاع نحو من الأنحاء و الارتفاع المطلق لا يقع إلا بارتفـاع جميـع الأنحـاء و هـو ظـاهر و كـذا التحقـق المقيـد و هو التحقق فى الجمله- يقع بـالتحقق فى نحو من الأنحـاء و التحقق المطلق و هو الـذى لم يتقيـد فى ثبوته بقيد كالوجود الواجبى جل ذكره واقع فى جميع الأنحاء ثابت فى كل المراتب محقق على أى فرض و تقدير، ط مد

حمل على لا يتناقضان من جهه الاقتران بينهما فى الثبوت من سبيل وجود فى إنما يتصحح ذلك الحكم بحسب تحقق أصل الوجود للموضوع فى متن الأعيان و لو من جهه واحده هى صدوره عن الفاعل(۱) و بحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثيه و جهه.

و أما إذا كان اقتران الموضوع بأحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون و الحركه بنفس الحيثيه التى اقترن بحسبها بالآخر حتى كانت الحيثيه التى من جهتها بخصوصها و بحسب كنه حقيقتها يترتب عليها اللاحركه أعنى اللون فى موضوع بعينه هى بعينها الحيثيه التى من جهتها و بحسبها يترتب الحركه فى ذلك الموضوع كانت اللاحركه حركه بالضروره فإذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على و هما الحركه و اللاحركه بحسب وجود فى من حيثيه واحده اجتماعهما بحسب حمل على أيضا و ذلك بديهى الاستحاله على أن العقل السليم(۲) المفطور على الاستقامه يحكم قبل الرجوع إلى البرهان أن الحيثيه التى بها يكون انبعاث الحركه عن شى ء ليست بعينها الحيثيه التى بها يكون انبعاث اللاحركه و إلا لكانت الحركه لا حركه بل كانت تلك الحيثيه غير تلك الحيثيه بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه(۳) و الكل باطل فقد تحقق و تبين أن المتناقضين حسب حمل على كالسواد و الحركه

۱- أى جهه مخصوصه به معنونه له و مناط خاص له و هذا كما مر أن اتصاف الشى ء بصفه من حيثيه ليس يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات فالموضوع مقترن بالحركه من جهه الاستكمال و للمناط الخاص الذى هو القوه المحركه لا غير و مقترن بالسواد من جهه قبضه لنور البصر و كونه ذا مزاج مخصوص لا غير، س قده

۲- و الحاصل أن فى مقام تكثير الواحد و بالنظر الدقيق فى المركب أيضا لا يصدر عن الواحد إلا الواحده ففى الإنسان التعقل من العاقله و كل إحساس من قوه حساسه و كل تحريك من قوه محركه بل كل صفه لموصوف على حده فالقاعده من البينات، س قده

۳- و ذلك كما فى الحق الأحد تعالى شأنه فإن الحيثيه و مناطها و المحيث فيه واحد- إذ ما به عليته ما به تذوته و لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته فالتنزل و الترقى فى كلامه بالاعتبارات الثلاثه التى ذكرنا، س قده

إنما يصح اجتماعهما فى موضوع واحد بحسب وجود فى بشرط أن يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين لا من حيثيه واحده

الفصل (۲) فى أن أول ما يصدر عن الحق الأول يجب أن يكون أمرا واحدا

هذه الأصول الممهده التى قد مر ذكرهما مما يستقل به العقل النظرى الذى ليس لعينه غشاوه التقليد و لا لمرآته رين العصبيه و ظلمه العناد لإثبات أن الواحد الحق الصرف و كذا الواحد بما هو واحد(۱) لا يصدر عنه من تلك الحيثيه إلا واحد و أن ليس فى طباع الكثره بما هى كثره أن تصدر عن الواحد و أن يصدر عنها مبدعان معا بل واحد فواحدا إلى أن يتكثر الجهات و الحيثيات- و ينفتح باب الخيرات فلعل هذا الأصل من فطريات الطبع السليم و الذوق المستقيم كما مر ذكره إلا أن المعاندين لأهل الحق جحدوا هذا الأصل(۲) أشد جحودا كيلا ينفتح على أحد باب الحكمه و لا ينكشف إثبات النور المجرد و الجوهر المفارق و الصوره المفارقه(۳) عن المواد و الأجرام و الأبعاد فى عالم الإمكان لأنهم لثقل طبائعهم عن الخروج إلى نشأه أخرى- و مجاوره العاكفين حمى حرم الله و كعبه القدس و البيت الحرام قعدوا أول مره مع القاعدين و لو أرادوا

۱- يعنى أن القاعده كليه غير مخصوصه بالواحد الحق الواجب بالذات بل تشمل كل واحد بجهته الوحدانيه لكن لا يفى ره بهذا و يقول فى سفر النفس بالاختصاص، س قده

۲- و بعض محققى المتكلمين لما تفطنوا بوثاقته لم ينكروه و قالوا إنه قضيه شرطيه صادقه لكن ليس فيها وضع المقدم إذ لا واحد حقيقى حتى أن للواجب بالذات أيضا ماهيه و وجودا- و لا أقل من صفات زائده، س قده

۳- الأول بلسان الإشراق و الثانى بلسان المشاء و الصوره ما به الشى ء بالفعل- و الأبعاد أعم من الماديه و المثاليه فالمراد بالثالث العقول المجرده الصاعده إلى عالم العقل الكلى الخواتم فى السلسله الصعوديه بإزاء العقول الكليه التى هى فواتح الكتاب التكوينى فى السلسله النزوليه و تحاشى المعاندين عن هذا الانكشاف لأجل وجدان مجرد و قديم سوى الله تعالى بظنهم الفاسد و سد باب عموم قدرته برأيهم الكاسد و لم يعلموا أن المحذور وجدان وجود مجرد عن ماهيه ما و قصور ما وجدان قديم بالذات سوى الله و أيضا هذا النور المجرد من صقع الربوبيه فهو مجرد بتجرد الله قديم بقدم الله و لم يدروا أيضا أن الإذعان به يصادم عموم قدره الله لأنه قدره الله و يد الله ففعله و فعل كل ما هو من صقع الله فعل الله و أيضا صدوره عن الله صدور الكل عن الله لأنه بعد الحق كل الوجودات فالفعليه طرا ظلاله كما هو ظل الله أ لم تر إلى ربك كيف مد الظل، س قده

الخروج لأعدوا له عده و لکن کره الله انبعاثهم و ثبطهم و قیل اقعدوا مع القاعدین- و یشبه أن یکون أکثر هؤلاء المجادلین خصماء الروحانیین و أعداء الملائکه المقربین ضمیرا و قلبا و إن لم یصرحوا بما أضمروه لسانا و نطقا کالیهود کما فی قوله تعالی قُلْ مَنْ کانَ عَدُوًّا لِجِبْرِیلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلی قَلْبِکَ بِإِذْنِ اللَّهِ فلا جرم حاول أهل الحق إثبات هذا المطلب بالحجه القاطعه و دفع الشبه عنه صونا لعقائد الطالبین للحق عن شکوک المضلین المعطلین.

فقالوا کما سلف ذکره فی السفر الأول فی ضوابط العله و المعلول أنه لو صدر عن الواحد من حیث هو واحد ا و ب مثلا و ا لیس ب فقد صدر عنه من الجهه الواحده ب و ما لیس ب و ذلک یتضمن اجتماع النقیضین و قد مر ذکر بعض الشکوک علی هذا البرهان مع أجوبیتها هناک و قد أوردنا أیضا هناک اعتراض إمام الباحثین المعترضین علی الحکمه متمنطقا علی رئیس صناعه المیزان مع الإشاره إلی موضع الاشتباه و معرض الخلل و الخبط.

و هنا نقول بعد تمهید هذه الأصول إن من الواضح المنکشف بما سبق أن صدور ما لیس ب بعینه فی قوه عدم صدور ب من حیثیه صدور ما لیس ب و إلا لکان ما لیس ب هو بعینه ب و إن لم یکن هو فی قوه عدم صدور ب(۱) بحسب أصل الواقع و أصل

۱- من حیثیه صدور ما لیس ب بناء علی الأصل الأخیر فقد ذکر فیه أن السواد مسلوب عن زید الأسود من حیثیه ثبوت علمه مثلا فهنا أیضا و إن فرض صدور ب لکن صدور ب مسلوب من حیثیه صدور ج و لما کان البسیط المحض جمیع حیثیاته حیثیه واحده و هی نفس ذات المحیث صدق عدم صدور ب عنه بقول مطلق و قد فرض صدور ب أیضا عنه هذا جمع بین النقیضین، س قده

الوجود فی نفس الأمر فإن ما لیس برائحه فی الجسم و إن لم یکن بمنزله ما لیست فیه رائحه فی مطلق التحقق فیمکن اجتماع ما لیس برائحه مع ما هو رائحه فی جسم واحد- لکن لا یمکن وجود ما هو رائحه فیه من الحیثیه التی وجد فیه ما لیس برائحه و إلا لکان ما هو رائحه و ما لیس هو برائحه شیئا واحدا.

و الحاصل أن النقیضین بحمل علی إنما یجوز اجتماعهما فی موضوع واحد بعینه باعتبار حمل الاشتقاق من حیثیتین مختلفتین تعلیلیتین [تقییدیتین] لا من حیثیه واحده و إلا لزم التناقض لا محاله(۱) و هذا الأسلوب قریب المأخذ مما سلکناه فی دفع شبهه صاحب المباحث من أن الفاعل بنفس ذاته إذا صدر منه ا کانت ذاته بخصوصها مصدرا لا بمعنی أن ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم(۲) و هو بعینه عنوان لتلک الخصوصیه فلو صدرت عنه ب أیضا بحسب تلک الخصوصیه(۳) کانت تلک الخصوصیه مصداقا لصدور غیر ا و لا شبهه فی أن صدور ا و صدور لیس ا متخالفان فی المفهوم فیلزم أن یکون(۴) تلک الخصوصیه غیر تلک الخصوصیه و هو محال.

و یقرب من هذا فی إصابه الحق ما ذکره الکاتبی فی شرح الملخص فإنه بعد ما حرر کلام الماتن و قرر المنع المذکور أعنی منع کون صدور لا ا مثلا مستلزما للا صدور ا قال قال و إن سلم فلا تناقض بین قولنا صدر عنه ا و لم یصدر عنه ا لأنهما

۱- لأن وحده حیثیه الصدور تجعل مرتبه الصادرین المتناقضین و ظرفهما واحده، ط مد

۲- لما قرر أن المصدریه بالمعنی المذکور نفس ماهیه العله البسیطه، ه ج قده

۳- و لو صدر ب عنه بحسب خصوصیه أخری لکان مرکبا و إنما کانا قریبی المأخذ لا واحدا لأنه قدس سره تکلم فی المناط للحیثیه و فی الطریقه الأخری فی نفس الحیثیه و المناط أیضا حیثیه إلا أن الفرق واضح و أیضا توهم الصدور الإضافی بعید فی طریقته بخلاف الطریقه الأخری، س قده

۴- و لا یرد علیه جواز انتزاع مفهومین مختلفین من مصداق واحد حیث هو واحد- لأن المفروض عدم کفایه خصوصیه صدور ب مثلا لانتزاع عنوان مصدر غیر ب و افتقار انتزاعه إلی ملاحظه صدور غیر ب فمصداقا العنوانین مختلف لا محاله، ط مد

مطلقتان و إن قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبه(۱).

أقول المطلقتان إنما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما فى زمان فإذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما فى الصدق ثم لا يخفى أنه جعل الحيثيات بمنزله الأزمنه إذ لا معنى لاعتبار الزمان هاهنا و أراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات و بالدوام ما قيد بعمومها و حينئذ نقول إنما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثيه أما إذا اتحدت الحيثيه فلا يمكن صدقهما معا و ذلك ظاهر.

قال و عند هذا يظهر انعكاس تشنيع الإمام الرازى على الشيخ إليه

الفصل (۳) فى سياقه أخرى من الكلام لتبيين هذا المرام أورده بهمنيار فى كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره فى كلام الشيخ الرئيس سيما فى التعليقات

حيث قال و اعلم أن البسيط الذى لا تركيب فيه أصلا لا يكون عله لشيئين معا معيه بالطبع فإنه لا يصدر عنه شى ء إلا بعد أن يجب صدوره عنه فإن صدر عن ا ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه فإنه إن صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون إذن صدور ب عنه واجبا فإذن كل بسيط فإن ما يصدر عنه أولا يكون إحدى الذات انتهى.

۱- يريد أنه إن كانت إحداهما قضيه دائمه فالتناقض متحقق لأن الدائمه نقيض المطلقه العامه أ لا ترى أنها هنا كاذبه و التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الأخرى لكن لا نقول إنه لم يصدر عنه ألف بحيثيه من الحيثيات حتى يكونا نقيضيين بل صدر ألف بحيثيه و لم يصدر ألف بحيثيه أخرى و هى حيثيه صدور الجيم هذا مراد الإمام و لم يفهم ۲۰۷ كما قال الكاتبى إنه يلزم حينئذ فى البسيط المحض حيث و حيث و هذا التركيب فينعكس التشنيع على المتمنطق، س قده

و اعترض عليه الفاضل الدوانى فى حاشيه التجريد بقوله و أنت تعلم أنه يتوجه عليه أنه لا يلزم من المفروض و هو صدور ج من حيث يجب صدور ب أن لا يكون ب واجبا بل أن يكون ب واجبا من حيث وجب ج بعينه و هل الكلام إلا فى نفيه.

أقول زياده قيد الوجوب فى هذه السياقه تفيد أن العله الموجبه للشى ء لا بد و أن يكون فيها من الخصوصيه بالقياس إلى معلولها بعينه ما لا- يكون لها تلك الخصوصيه إلى معلولها الآخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعله أخرى لو فرضت بالقياس إلى هذا المعلول أو معلول آخر فتلك الخصوصيه الذاتيه مبدأ إيجاب المعلول المعين بخصوصه و منشأ انبعاثه بما هى هى و ليس المراد بالخصوصيه أو الحيثيه هنا المفهوم المصدرى الذى يجوز كسائر المعانى المصدريه أن يتعدد بتعدد ما أضيف إليه بل المبدأ الخاص الذى يكون بجوهر ذاته و حاق تعينه مصداق الحيثيه المذكوره التى يعبر عنها بصدور كذا و بترتب كذا- و يعبر عن مبدئها أيضا تاره بالحيثيه و تاره بالخصوصيه.

و بالجمله كل ممكن موجود فإنه متعلق الوجود و الوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل فوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره فى بيان كون كل ممكن محفوفا بالوجوبين و قد علمت من طريقتان أن هذا الوجوب السابق و إن كان صفه للممكن لكنه يتحصل بالفاعل و لا شبهه فى أن وجوب زيد مثلا كوجوده يباين وجوب عمرو و لا يمكن أن يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد و قيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشى ء كقيام إمكانه و قوه استعداده بقابله- و كما لا يكون لحادثين إمكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين- وجوب واحد سابق عليهما بالذات.

فإذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدإ الأول إما لذاته أو لأجل غيره- فإن كان لغيره لم يكن مستندا إليه بالذات و الكلام فيما يستند إليه بالذات لا لأجل واسطه و إن كان صدوره منه بغير واسطه و المبدأ مبدأ له لذاته و فى ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الأثر فإذا كانت ذاته أمرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب فى درجه واحده.

فالذی سبق إلی بعض الأوهام السخیفه أنه من الجائز أن یکون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبه ذاتیه بالنسبه إلی شیئین مثلا لا یکون تلک المناسبه له بالقیاس إلی غیرهما من سائر الأشیاء فهما یتعینان من بین الأشیاء لأجل تلک المناسبه- بالصدور عنه فی درجه واحده.

فمن ساقط الاعتبار و مستبین الفساد عند التأمل فإن مطلق الخصوصیه و الخصوصیه الإضافیه غیر الخصوصیه المعینه فهی کسائر المطلقات لا تغنی عن الحاجه إلی التعیین.

فنقول إن ذینک الشیئین لا بد لهما من جهه اشتراک فی مطلق الخصوصیه الإضافیه- و جهه خصوصیه لکل منهما متمیزا بها عن خصوصیه صاحبه فإذن منشأ تلک المناسبه الذاتیه التی تکون للمبدإ بالقیاس إلیهما أما إحدی الخصوصیتین بخصوصها فهی بعینها ملاک الصدور و مصحح المعلولیه فلم یصح صدور الآخر منهما عن تلک العله و أما القدر المشترک و مطلق الخصوصیه من غیر اعتبار شی ء من الخصوصیتین فی تحقق تلک المناسبه إلا علی وجه الاتفاق و التبعیه فقد عاد الأمر فی صحه الصدور إلی مناسبه العله للأمر الواحد المشترک فلا یصح صدور شی ء من إحدی الهویتین المخصوصتین عنها بتلک المناسبه المشترکه فالمعلول بالحقیقه هو ذلک الأمر الواحد لو کانت وحدته وحده تحصلیه لا کالوحدات المبهمه المرسله التی هی فی الوجود و التحصل تفتقر إلی مخصص ذاتی مقوم للوجود و إن لم یکن مقوما للحد و المفهوم- فإذن انکشف أنه یستحیل صدور معلولین عن عله واحده بسیطه فی درجه واحده من جهه واحده

الفصل (۴) و هناک مساق آخر فی البرهان علی هذا الأصل إفاده الشیخ الرئیس فی أکثر کتبه کالشفاء و الإشارات و التعلیقات و غیرها

و هو أن مفهوم إن کذا فی حد ذاته بحیث یصدر عنه ألف غیر مفهوم إن کذا فی حد ذاته بحیث یصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان إما أن یکونا مقومین لتلک

العله و إما أن يكونا لازمين لها و إما أن يكون أحدهما مقوما و الآخر لازما لها فإن كان المفهومان مقومين لتلك العله كانت العله مركبه لا واحده من كل وجه و إن كان لازمين و اللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس فی أن مفهوم إنه صدر عنه أحد اللازمين- مغاير لمفهوم إنه صدر عنه اللازم الآخر فإن كان لا ينتهی إلى كثره فی المقوم لزم أن يكون كل لازم لازما بواسطه لازم آخر و هذا الكلام كل مع أنه يلزم منه إثبات لوازم مترتبه غير متناهيه و فيه قول بإثبات علل و معلولات غير متناهيه يلزم منه نفی اللوازم أصلا لأن تلك الماهيه إما أن تقتضی لما هی هی أن يكون لها لازم(۱) أو لا تقتضی- فإن اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هی هی فيكون بغير وسط و قد فرض كلها بوسط هذا خلف و إن كانت الماهيه لا تقتضی شيئا أصلا فهذا اعتراف بأنه ليس لها شی ء من اللوازم.

فقد ظهر أن القول بإثبات اللوازم غير المتناهيه يوجب فساد القول بها و أما إن جعل أحد المفهومين مقوما للعله و الآخر لازما لها فحينئذ لا يكون المفهومان معا فی الدرجه- لأن المقوم متقدم و المتقدم ليس ما ليس بمتقدم و يرجع حاصل ذلك إلى أن ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فإنه حينئذ لا يكون حيثيه استلزام العله(۲) ذلك اللازم هی بعينها حيثيه ذلك المقوم و يلزم أن يكون مبدأ حيثيه الاستلزام غير خارج عن ذاته(۳) و إلا فعاد الكلام و على الجمله مع جميع التقديرات

۱- من باب تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما أو لا يقتضی من باب انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع الأفراد و هنا محذور آخر لم يتعرض له الشيخ و هو كون غير المتناهی محصورا بين حاصرين، س قده

۲- إذ لو كانت هذه تلك لم يلزم هذا الخلف لأن المقوم ليس بمعلول بخلاف ما إذا كانتا متغايرتين فإنه يلزم الخلف و يلزم التركيب أيضا من حيثيه و حيثيه بعلاوه التركيب اللازم من استدعاء المقوم الداخلی مقوما آخر و لما كان اللازم و المقوم للحيثيتين لكانت إضافه الحيثيه إليهما بيانيه و يمكن أن تكون لاميه بأن يكون المراد بالحيثيه المضافه حيثيه أخرى هی المناط إذ مر فی الأصول أن الحيثيات التقييديه منوطه بمناطات أخرى و تعدد المناط و وحدته يستلزم تعدد المنوط و وحدته، س قده

۳- فيلزم فی نفس الذات حيثيه و حيثيه، س قده

يلزم من صدور الاثنين عنه ترکب و تکثر إما فى ماهيه العله أو لأنها موجوده بعد كونها شيئا ما أو بعد وجودها بتفريق لها و الأول كما فى الجسم بحسب ماهيته الجوهريه من ماده و صوره و من جنس و فصل.

و الثانى كما فى العقل الأول بحسب التكثر الذى يلزمه عند وجوده من حيث تغاير ماهيته و وجوده.

و الثالث كما فى الشىء المنقسم إلى أجزائه المقداريه المتأخره عنه فى الوجود أو إلى جزئياته و تلك أنحاء الكثره قبل الوجود و مع الوجود و بعد الوجود فإذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقه أو متكثر الهويه بوجه البته.

فقد ظهر أن العله الواحده بما هى واحده لا يصدر عنها أكثر من معلول واحد من غير توسط و إنما اشترط أن لا يكون شىء منهما بتوسط لأن الأشياء الكثيره يصح أن تصدر جميعا عن الواحد الحقيقى و لكن لا فى درجه واحده بل البعض بتوسط بعض

الفصل (۵) فى ذكر شكوک أوردت على هذه القاعده و الإشاره إلى دفعها

قال صاحب التشكيک فى المحصل-

مسأله العله الواحده يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفه و المعتزله لنا أن الجسميه يقتضى الحصول فى المكان و قبول الأعراض احتجوا بأن مفهوم كونه مصدرا لأحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للآخر فالمفهومان المتغايران إن كانا داخلين فى ماهيه المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا و إن كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام فى كيفيه صدورهما عنه- كالكلام فى الأول فيفضى إلى التسلسل و إن كان أحدهما داخلا و الآخر خارجا كانت الماهيه مركبه لأن الداخل هو جزء الماهيه و ما له جزء كان مركبا و كان المعلول أيضا واحد لأن الداخل لا يكون معلولا.

أقول هذا هو البرهان الذى نقلناه عن الشيخ مع تغيير لفظ المقوم فى الشق الثالث بالداخل و بهذا التغيير أفسد صوره البرهان لعدم انحصار الشقوق فى الثلاثه

بل بقی شق رابع و هو أن یکون أحدهما عین المصدر و الآخر خارجا فکان یجب ذکره ثم یشار فیه إلی الخلف بأحد الوجهین أو کلیهما من لزوم کون ما فرض معلولا عله(۱) و ما فرض اثنین واحدا.

ثم قال و الجواب أن مؤثریه الشی ء(۲) لیست صفه ثبوتیه علی ما بیناه و إذا کان کذلک بطل أن یقال إنه جزء الماهیه أو خارج عنها.

و قال المحقق الطوسی ره فی نقده للمحصل أقول الأشعریه قالوا الصفه الواحده لا تقتضی أکثر من حکم أما الذات الواحده فلم یقولوا ذلک فیه إذ لم یقول بعلیه ما عدا الصفات و المعتزله و الفلاسفه قالوا بذلک فی الذوات أیضا و صاحب الکتاب خالف الکل و الحصول فی المکان أمر وجودی و معلول للجسمیه من باب التأثیر و قبول الأعراض لیس بوجودی(۳) عنده و هو و إن کان وجودیا عندهم لکنه من باب التأثر و هم لا یمنعون کون العله الواحده مع کونها فاعله کونها منفعله

۱- بیان اللزوم ما أشیر إلیه فی قول الشیخ أنه لا یکون حیثیه الاستلزام حیثیه التقوم فهنا نقول إن کانت الحیثیه اللازمه غیر المقومه أی العینیه و اللازم معلولا کان المعلول هو ذلک اللازم فلم یکن معلول العله الواحده إلا واحدا هذا خلف و إن زعمتم أنها عینها فرارا عن هذا الخلف کان المعلول الذی هو ذلک اللازم عین العله مع خلف آخر و هو کون الاثنین واحدا و هما الحیثیتان و کذا المعلولان لأنه إذا کانت الحیثیه واحده کان المعلول المترتب علیها أیضا واحدا، س قده

۲- و التأثیر لیس صفه ثبوتیه فإن الموجود نفس المؤثر لا المؤثریه و التأثیر و إلا لکان فی المؤثریه و التأثیر مؤثریه و تأثیر آخران و ننقل الکلام إلیهما حتی یتسلسل- و کذا المتأثریه و تأثر المتأثر و عند القائلین بالحال هذه منها لأنها لیست موجوده و لا معدومه عندهم، س قده

۳- لأنه إضافه و هی اعتباریه و إنما قال عنده لأنه عند المحقق عینی بل إشاره إلی اعتراف الإمام نفسه باعتباریه القبول کما فی شرحه للإشارات عند الکلام علی تعریف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد و أنه لیس حد الأخذ القابلیه فی التعریف و أنها إضافه، س قده

فليس هـذا الدليل بصـحيح و دليلهم غير مبنى على كون المؤثريه ثبوتيه بل مفهومه أن مؤثريه المؤثر الواحد فى أثر لا يكون من جهه مؤثريته فى غير ذلک الأثر ثم الجهتان إما داخلتان أو غير داخلتين إلى آخره.

ثم قـال صاحب الكتاب و الـذى يـدل عليه هو أن مفهوم كون النقطه محاذيه- لهـذه النقطه من الـدائره غير مفهوم كونها محاذيه للنقطه الأخرى و لم يلزم من تغاير هـذه المفهومات(۱) كون النقطه مركبه و كـذا مفهوم كون الألـف ليس ب مغاير لمفهوم أنه ليس ج و لم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثره فى الماهيه فكذا هنا.

فقال الناقـد المحقق أقول الإضافه و السـلب لا يعقلان فى شـى ء واحـد و عندهم أن العله الواحد لا يصدر عنها شيئان من حيث إنها واحده و لا يمنعون صدور شـيئين يقبلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقض بالإضافه و السـلب عليهم انتهى كلام ناقد المحصـل بألفـاظه و سـتعلم منـا الكلام فى تحقيق الأمر من جهه صـدق السـلوب عليه تعالى و أنه من أى وجه يصـح(۲) صدقها على ذات أحديه و الإشاره إلى قصور نظر القوم عن بلوغ الإصابه فى ذلک.

و اعترض أيضا فى بعض كتبه تاره فى صوره النقض و تاره فى صوره المعارضه بأن الواحـد قـد يسـلب عنـد أشـياء كثيره كقولنا هذا الشـى ء ليس بحجر و ليس بشـجر و قد يوصف بأشياء كثيره كقولنا هذا الرجل قائم و قاعد و قد يقبل أشياء كثيره كالجوهر الواحـد يقبل السواد و الحركه و لا شک فى أن مفهومات سـلب تلک الأشياء عنه و اتصافه بتلک الأشـياء و قبوله لتلک الأشـياء مختلفه و يعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن الواحد لا يسلب عنه إلا واحد و لا يوصف إلا بواحد و لا يقبل إلا واحدا.

۱- عـدم اللزوم لأجـل أن المحاذيـات و السـلوب ليست آثـارا حقيقيه لأنهـا إضافـات و الإضـافه مطلقا اعتباريه و السـلوب أمرها أوضـح بخلاف الصـدور لأن المعلول صادر بالصدور الحقيقى و هو الخصوصـيه الخاصه لا بالصدور الإضافى على أنه كلى، س قده

۲- أى ليس فيه سـلوب متعدده بل سلب واحد هو سلب النقيصه و سلب السلب و حيثيته نفس وجوده الصرف و وجوب وجوده، س قده

و أجاب عنه المحقق الطوسى ره فى شرح الإشارات أن سلب الشى ء عن الشى ء و اتصاف الشى ء بالشى ء و قبول الشى ء للشى ء أمور لا يتحقق عند وجود شى ء واحد لا غير- فإنها لا تلزم الشى ء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى وجود أشياء فوق واحد تتقدمها- حتى يلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفه و صدور الأشياء الكثيره عن الأشياء الكثيره ليس بمحال بيانه أن السلب يفتقر إلى ثبوت مسلوب و مسلوب عنه يتقدمانه- و لا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت موصوف و صفه- و القابليه إلى ثبوت قابل و مقبول أو إلى قابل و شى ء يوجد المقبول فيه و اختلاف المقبول كالسواد و الحركه يفتقر إلى اختلاف القابل فإن الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره و يقبل الحركه من حيث يكون له حال لا تمنع خروجه عنها و أما صدور الشى ء عن الشى ء فأمر يكفى(۱) فى تحققه فرض شى ء واحد هو العله و إلا امتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدإ واحد انتهى كلامه.

أقول جميع ما ذكره فى هذا الكلام صحيح إلا الذى دفع(۲) به النقض بالسلوب- فإن لأحد أن يقول سلب الشى ء عن الشى ء لا يتوقف على ثبوت الشى ء المسلوب فالواحد الحق(۳) تعالى فى أى مرتبه فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه و هذا إشكال قوى

۱- لأنه يتوقف عليه الصادر فكيف يكون بعد الصادر كالسلوب و الإضافات حيث إنها بعد الطرفين نعم الصدور الإضافى أيضا بعد المصدر و الصادر جميعا و أما الصدور الحقيقى و هو الخصوصيه و إن شئت قلت الوجود المسمى بالفيض المقدس كما حققنا سابقا أن الإيجاد هو الوجود الحقيقى فهو مقدم على الصادر و الصدور الإضافى، س قده

۲- فى العباره تسامح فالمراد بالصحه عدم توجه اعتراض عليه و بعدم صحه دفع النقض بالسلوب توجه النقض التفصيلى عليه بما ذكر و قد دفعه بما سيجى ء من قوله فحق الجواب عن هذا الإشكال إلخ، ط مد

۳- ففى الأزل مسلوب عنه كل شى ء ممكن فله سلوب كثيره فى الأزل و المسلوب فيما لا يزال فمنشأ السلوب الكثيره ليس إلا الواحد الأحد فحق الجواب ما ذكره أنه لا سلوب كثيره، س قده

لاـ يمكن التفصى عنه إلاـ بما حققناه فإن حيثيه سلب الحجريه عن الإنسان لا يمكن أن يكون بعينها حيثيه وجوده من حيث هو وجوده و لاـ أيضا وجود الحجر و هو ظاهر- فلا بد من تركيب فى المسلوب عنه كالإنسان فى مثالنا هذا حسب ما مر بيانه فى مسأله توحيد الواجب تعالى و فى تحقيق أن البسيط يجب أن يكون كل الأشياء

فحق الجواب عن هذا الإشكال

(۱)(۲) أن صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقائص و إعدام الإعدام يرجع إلى إثبات الوجود التام الكامل الذى هو منشأ كل موجود- و تمام كل كائن و غايه كل كمال فلا فقد هناك أصلا إلا فقد الفقد و لا سلب إلا سلب السلب و هو نفس الوجود الواجب الأحد التام.

۱- هو حصول الكثره من وجهين أحدهما من جهه تعدد السلوب و ثانيهما من جهه السلب و الإثبات و أريد دفعه بشعبتيه و إلا فالإشكال الذى أورده الإمام هو كثره السلوب، س قده

۲- هذا فى الحقيقه جواب عن قبل المحقق الطوسى عن النقض التفصيلى الذى أورده على جوابه و محصله أن السلوب التى فى مورده تعالى ليست سلوبا حقيقيه بحقيقه معنى السلب لأنها سلوب أعدام و سلب العدم فى الحقيقه إثبات للوجود فهو فى الحقيقه إثبات فى صوره السلب إذ السلب سلب إيجاب المحمول على الموضوع و لاـ معنى لسلب إلا الإيجاب- و أما نقض الإمام القاعده بورود السلوب على الواحد فلا يندفع بهذا الجواب و إنما يندفع بما دفع به المحقق الطوسى. و النظم الطبيعى فى هذا البحث هو أن قول الإمام إن استدلال الشيخ لإثبات القاعده- بما استدل منقوض بالسلوب الكثيره عن الواحد كقولنا هذا الشى ء ليس بحجر و ليس بشجر لجريان الحجه فيه و لازمه أن لا يسلب من الواحد إلا واحدمدفوع بما ذكره المحقق أن السلب متوقف على أمر آخر غير المسلوب عنه و هو المسلوب فليس بمعلول لواحد فهو خارج عن محل الكلام و مجرى البرهان. و أورد عليه المصنف بمنع توقف السلب على غير المسلوب عنه دائما كما فى السلوب عن الواجب فالنقائص مسلوبه عنه و إن لم تتحقق قبل السلب و دفعه بأنها ليست سلوبا حقيقيه فإنما هى من قبيل سلب السلب الراجع إلى الإيجاب و كلامنا فى السلوب الحقيقيه، ط مد ظله

و أما الذى تفصى به الفاضل الدوانى فى حواشى شرح التجريد عن هذا الإشكال- من أن السلب يعتبر على وجهين الأول على وجه السلب المحض و حينئذ لا يكون شيئا منضما إلى العله يتعدد العله لأجله بل مصداقه أن يوجد ذات العله و ينتفى غيرها- و حينئذ لا يعقل تعدد العله و الثانى أن يعتبر له نحو تحقق(۱) لينضم إلى العله و له بهذا الاعتبار نحو من الوجود و لا يحصل إلا بعد صدور الكثره فلا يتعدد الصادر الأول لأجلها لأن تحققها بعده فتأمل انتهى كلامه فليس مما فيه جدوى لأن الذى استصعب فى هذا المقام- أنا نعلم أن سلوب أشياء كثيره صادقه على الأول تعالى بمعنى أن ذاته بذاته بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الأشياء حكم بأنها مسلوبه عنه تعالى فى بدو الأمر و أزل الآزال قبل وجود هذه الأشياء فلا مدخل لانضمام هذه الأشياء فى مصداقيه تلك السلوب فالسلب المعتبر على الوجه الأول من الوجهين الذين ذكرهما و هو المأخوذ على وجه السلب المحض- و إن لم يحتج إلى انضمام شى ء إلى العله لكن يحتاج صدقه إلى أن يكون بإزائه فى الموضوع و فيما يصدق عليه شى ء(۲).

و قوله بل مصداقه أن يوجد ذات العله و ينتفى غيرها موضع خلط فإن مفهوم أن يوجد ذات العله غير مفهوم أن ينتفى غيرها عنها و لا يجوز أن يكون حيثيه الوجود بعينها حيثيه الانتفاء و لو فرض بالقياس إلى أمرين(۳) كما مر.

و قال بعض أكابر الأعلام دام ظله فى هذا المقام لدفع تلك النقوض التى أوردت

۱- أى من حيث وجود السلب فى الذهن و من حيث الإضافه إلى الملكات و من حيث الإضافه إلى الموضوعات و بهذا الاعتبار يتعدد و يتمايز و أما بالاعتبار الأول فلا ميز فى الأعدام، س قده

۲- أى فقد وجود لأن السلب سلب الوجود بخلافه فى طريقه المصنف لأنه سلب السلب، س قده

۳- كإثبات الإنسانيه للإنسان سلب الفرسيه عنه و قد مر فى مبحث أن بسيط الحقيقه كل الأشياء- أنهما بالقياس إلى أمر واحد فى إثبات وجود الإنسانيه للإنسان و سلب وجود الفرسيه عنه بما هو وجود فإن الوجود حقيقه واحده، س قده

على أصل الحجه إنه لا مساق للاعتراض على هذه الحجه فى شىء مما أورده أما الأول فلأن السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه إلى عله أو عليه بل إنما مناطه انتفاء تحقق عله لصدق الإيجاب و أما الأخيران فلأن شيئا من الاتصاف بالأشياء من الكثيره و قبول الأشياء الكثيره بالفعل ليس يتصحح إلا من تلقاء الإسناد إلى حيثيات تعليليه مختلفه فلا نقض و لا معارضه هناك أصلا و إنما يتوجه شىء منهما لو لم يختلف الحيثيه مطلقا انتهى كلامه.

أقول إن السلب البسيط قد يكون واردا على النسبه الحكميه و يكون مفاده مفاد القضيه السالبه فلا حاجه فيها إلى مطابق للحكم كما لا يحتاج إلى وجود موضوع من تلك الجهه و أما إذا صار فى طرف الحكم أو جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضيه موجبه سالبه المحمول(١) فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط و قد ثبت فى ضابطه علم الميزان تسويغ رد السوالب إلى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق أن ليس كذا بجسم صدق أن كذا ليس بجسم فالسالبه البسيطه و الموجبه السالبه المحمول متلازمتان فى الصدق و التحقق عند وجود الموضوع- فإذا كان كذلك و لا شبهه فى أن مفاد الموجبه هو الحكم باتحاد الطرفين أعنى الموضوع و المحمول فلا بد لذلك السلب من نحو من الوجود سيما إذا كان مصداق الحمل نفس ذات الموضوع و كان الحمل حملا بالذات لا بالعرض.

فإذن لا بد من تحقق تركيب فى ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا- و كونه موجودا ليس كذا كما تقول الإنسان ليس بفرس ففيه تركيب من أمر به يوجد إنسانا و من أمر به يوجد لا فرسا و ليست حيثيه الإنسانيه بعينها(٢) حيثيه اللافرسيه كما مضى فلا بد فى التخلص عن الإشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته تعالى من المصير إلى ما سلكناه.

١- يريد بها الموجبه المعدوله المحمول، ط مد

٢- بل إذا لوحظت حيثيه الإنسانيه وحدها لا يصدق إلا الإنسان و إذا لوحظ تحديده و تضييقه و خلوه عن الفرسيه مثلا فالإنسان مع الخلو عنها لا فرس أو هو ليس بفرس، س قده

و لـذلك قـال بعض المحققين إن جميع السـلوب عن ذاته يرجع إلى سـلب واحـد- هو سـلب الإمكـان(۱) و مرجعه إلى وجـود الوجود و وجه ذلك أن الإمكان معنى سـلبى و ينـدرج تحته جميع النقائص و القصورات و القوى و الأعدام فسـلب الإمكان عن شى ء يسـتلزم سـلب الكثره و التركيب و الماهيه و الجسـميه و الجوهريه و العرضـيه و غير ذلك عنه فسلب كل منها عن الواجب يرجع إلى سـلب الإمكان عنه و سـلب الإمكان لكونه سـلب سـلب ضروره الوجود من حيث ذات الموجود فى نفسها بما هى هى هو بعينه ضروره الوجود و وجوب الذات من حيث هى هى.

أقول و كذا الإشكال(۲) الوارد على الأصل المـذكور من جهه اتصافه تعالى بصـفات إضافيه كثيره لا ينـدفع بما ذكروه فى وجه التفصـى من أن تحقق هـذه الإضافـات إنمـا هو بعـد وجود الأشـياء التى يقع الإضـافه له تعـالى إليهـا و تكثرهـا تـابع لتكثر تلك الأشـياء- فـإن لأحـد أن يقول إنا نعيـد الكلام إلى مبادى هـذه الإضافات و موجباتها فإن أكثرها بل كلها مما يحتاج إلى مبـدإ و خصوصيه ينشأ منه الإضافه كالعلم و القدره و الإراده(۳)

۱- قـد أشـرنا فى حاشـيه مبـاحث العقود الثلاثه أن الإمكان الـذى هو صـفه الماهيه واحـد العقود الثلاثه صـفه لها بنحو الإيجاب العـدولى و ربمـا يعبر عنه باسـتواء نسـبه المـاهيه إلى الوجود و العـدم و أمـا أصل الإمكان فهى مجموع سـلبين تحصـيليين سـلب ضروره الوجود و سلب ضروره العدم و من المحال أن يعود السلبان التحصيليان سلبا واحدا منشأ للآثار فإرجاع السلوب إلى سلب الإمكان و عده سلب سلب فيه من المسامحه ما لا يخفى، ط مد

۲- و أنت خبير بأن الإشـكال غير مختص فى كلام الإمام بصـفاته تعالى بل يعم كل أمر واحد له صفات كثيره و قد مثل له بقوله هـذا الرجـل قـائم و قاعـد فالأـولى أن يجعـل مـا أورده المصـنف على جوابهم بنقـل الكلام إلى مبادى الصـفات الإضافيه نقض تفصـيليا على جوابهم- ثم يجعـل الجواب برجوع صـفاته تعـالى إلى صـفه واحـده جوابا عن هـذا النقض التفصـيلى لا عن أصـل الإشكال الذى أورده الإمام لعدم اختصاصه بالواجب تعالى، ط مد

۳- فهـذه كمـا قـال فى السـلب الأـزلى صـادقه على ذاته الأقـدس فى الأـزل و ليست مثـل الإضافـات حتى يقال موجبات كثرتها أطرافهـا التى فيما لا يزال إذ فى مرتبه ثبوت هـذه المبادى له تعالى لم يكن معه شـى ء. إن قلت يقول المتفصـى المبادى واحـده كما هو التحقيق. قلت المفروض أنه لم يأت من هـذا المسـلك و إلا فلم طول المسافه و أخـذ فى غير الطريق الواضح و مكن من التعدد فى الإضافات و لم لم يقل إضافته واحده و مبدؤها هو الذات الأحديه و العله الحقه الحقيقيه، س قده

و ما یجری مجراها أ لا تری أن علمنا بزید و قدرتنا علیه و إرادتنا له لیس مجرد نسبه(۱) بیننا و بینه بل فینا صفه مستقره بإزاء إضافتنا إلیه و کذا علمنا بزید و قدرتنا علیه و إرادتنا له- غیر علمنا بعمرو و قدرتنا علیه و إرادتنا له کیف و القوم قائلون بأنه تعالی یعلم جمیع الممکنات فی الأزل علی الوجه التفصیلی قبل تکونها.

فالحق فی الجواب أن یقال إن إضافته إلی الأشیاء لا یتکثر بحسب الحقیقه کما أن صفاته الحقیقیه لا تتکثر بحسب الحقیقه بل هویه الکل هویه واحده وجودیه فعالمیته تعالی بکل أحد من المعلولات بعینها قادریته علیه و هی بعینها مریدیته له و أما تکثر إضافته تعالی إلی الأشیاء بالعدد فإنما یکون علی ترتیب و نظام لا یقدح فی وحدته تعالی فإن إضافته إلی المعلول الأول مبدأ لإضافته إلی المعلول الثانی و هی لإضافته إلی الثالث و هکذا یتکثر الإضافات حسب تکثر المعلولات طولا و عرضا فی سلسله الإبداع و التکوین و کما أن الترتیب الواقع فی ذوات المجعولات طولا و عرضا مما یصحح صدور الکثره عن الواحد الحق فکذا ترتب الإضافات علی هذا الوجه یصحح اتصافه تعالی بکثره الإضافات

وهم و تنویر

و ربما توهم متوهم أنه إذا کان صدور المعلول عن العله بحسب الخصوصیه و المناسبه

۱- فالنسبه فی هذه الصفات الثلاث مسماه بالعالمیه و القادریه و المریدیه و هذه لوازم الصفات الحقیقیه ذات الإضافه أعنی الوجود المجرد لدی المجرد و کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و الإراده التی فینا هی الشوق المؤکد و بعباره أخری هی القصد المتعقب للعزم المتعقب للجزم المتعقب للمیل المتعقب للعلم التصدیقی بغایه الفعل المتعقب للعلم التصوری به، س قده

فلا‌ يكون العله عله لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصيه و المناسبه فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على أمرين مختلفين هما نفس الذات و اعتبار الخصوصيه.

فإذن لا يتصحح صدور المعلول الواحد عن العله الواحده إذ كل عله تكون لا محاله مركبه متكثره بهذا الاعتبار فانسد بذلك إثبات أن أول الصوادر يجب أن يكون أمرا وحدانيا لجواز كونه مركبا لتركب ما هو علته فيزاح بأن الخصوصيه إنما يراد بها هناك- ما هو مبدأ استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العله دون غيره و التعبير بالخصوصيه لضيق العباره.

و بالجمله المراد بها مصداق مفهوم الخصوصيه و ملاك صدقها و ذلك الأمر فی صوره صدور الواحد عن المبدإ الأول يجب أن يكون عين ذاته و أما فی صوره صدور الأشياء المتعدده لو فرض صدورها فی درجه واحده معا فلا‌ يمكن أن يكون الخصوصيه التی بحسبها يصدر بعضها هی بعينها التی بحسبها يصدر البعض الآخر اللهم إلا خصوصيه مرسله نسبتها إلى الكل واحده فيحتاج فی صدور كل منها إلى خصوصيه أخرى- متميزه عن غيرها مع فرض الاشتراك فی خصوصيه ما مطلقه ليصح بها صدوره بعينه- فالأشياء إذا تساوت نسبتها بالصدور إلى مبدئها و استوت نسبه مبدئها إليها بالإيجاد- لزم تساويها فی جميع ما لها حتى فی الوجود و التشخص فلا يتصور هناك أمور متكثره و موجودات متعدده.

قال المحقق فی شرح الإشارات لا يقال الصدور أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شی ء يصدر عنه و شی ء صادر لأنا نقول الصدور يطلق على معنيين أحدهما أمر إضافی يعرض للعله و المعلول من حيث يكونان معا و كلامنا ليس فيه و الثانی كون العله بحيث يصدر عنها المعلول و هو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافه العارضه لهما و كلامنا فيه و هو أمر واحد إن كان المعلول واحدا و ذلك الأمر قد يكون ذات العله بعينها إن كانت العله عله لذاتها و قد يكون حاله تعرض لها إن كانت عله لا لذاتها بل بحسب حاله أخرى أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محاله يكون ذلك الأمر مختلفا و يلزم منه التكثر فی ذات العله كما مر انتهت عبارته.

بحث و تحصيل

اشاره

ذكر أستادنا السيد الأمجد دام مجده و بقاؤه إيرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الغائص و الفحص البالغ هو أنه سبحانه بنفس ذاته الأحديه فاعل جوهر الصادر الأول و العليه الصدوريه بالمعنى الثانى غير الإضافى الذى ذكره بالنسبه إلى الصادر الأول هو من مراتب الاعتبارات السابقه على وجوده و تقرره و هى كون البارى الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الأول بخصوصه عنه فهذا المعنى غير الإضافى متقدم على ذات المعلول الأول ثم على العليه الصدوريه الإضافيه التى هى فرع وجود المتضائفين فهذا المعنى كما أنه متقدم بالمرتبه العقليه على ذات المعلول الأول و مستتبع إياه فى الاعتبار العقلى فكذلك هو متأخر عن مرتبه ذات البارى الفعال و لازم له و ليس هو عين ذاته تعالى إنما العليه الصدوريه غير الإضافيه- التى هى عين ذاته تعالى معناها كونه بحسب مرتبه ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ما هو خير مطلقا لنظام الوجود على الإطلاق فإذن للعليه الصدوريه معنيان(۱) غير

۱- اعلم أن حقيقه كلامه و حقيقه مرامه تنكشف بما مر فى كلام المصنف و اشتهر عند العرفاء الشامخين أيضا أن للوجود مراتب وجود حق و وجود مطلق و وجود مقيد فالوجود الحق هو الله و المطلق فعله و فيضه المقدس و المقيد أثره و قد ذكرنا فى توجيه كلام الشيخ الرئيس أنه لا نبالى بكون عليه الحق لزيد بالإمكان أن للحق عليه حقه حقيقيه هى عليته الذاتيه بالنسبه إلى الوجود المطلق و عليه حقه ظليه هى عليته الفعليه فى مقام فيضه المقدس و مشيته الفعليه و رحمته الواسعه بالنسبه إلى الموجودات بالترتيب و عليه إضافيه هى مفهوم إضافى زائد على ذاته عرضيه له لا- بمعنى المحمول بالضميمه بل كالخارج المحمول. إذا عرفت هذا فنقول مراد السيد ره أن العليه الحقه الحقيقيه و هى كون ذات المبدإ الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المطلق و هو الفيض المقدس و رحمته التى وسعت كل شى ء عين ذاته لا العليه الصدوريه التى بالنسبه إلى المعلول الأول أولا و هى العليه الحقه الظليه التى هى الفيض المقدس فإنها مقام ظهور الذات و أنها وجه الذات الذى قال تعالى فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ و ۲۲۱ ما سيقول السيد ره إن وحده العليه التى بإزاء المعلول الأول عدديه و إنها وجوبه لا ينافى هذا لأن للفيض المقدس اعتبارين أحدهما اعتبار أنه عليه المعلول الأول و بهذا الاعتبار وحدته عدديه و أنه وجوبه و ثانيهما أنه وجه الله و ظهور الله و مشيه الله- و نحوها من الألقاب الحسنى و بهذا الاعتبار وحدته حقه ظليه بل واحد بوحده الحق تعالى و أنه وجوب الكل، س قده

إضافيين و معنى ثالث إضافى و الذى هو عين ذاته من الأولين هو حيثيه إفاضه الخيرات المطلقه على الإطلاق بالذات لا الذى هو بحسب خصوصيه ذات معلول خاص بخصوصه- فالذى هو بحسب خصوصيه ذات المعلول الأول إنما هو لازم نفس ذاته تعالى لا أنه عين مرتبه ذاته

و البرهان عليه من سبل ثلاثه.

الأول أن اعتبار وجوب صدور المعلول الأول بخصوصه

الأول أن اعتبار وجوب صدور المعلول الأول(۱) بخصوصه الذى هو أحد معنيى العليه الحقيقيه المتقدمه بالذات على ذات المعلول متأخر بالذات عن مرتبه إمكانه- و متقدم على مرتبه وجوده كما عرفت فى ترتيب المراتب العقليه السابقه على مرتبه وجود المعلول فما يكون متأخرا عن مرتبه إمكان المعلول كيف يصح أن يكون عين ذات مبدع الكل.

الثانى أن وحده المعلول الأول عدديه فكذلك العله

هى بالنسبه إليه بخصوصه يكون واحده بالعدد أيضا و وحده الحق تعالى و كبرياؤه متقدسه عن الدخول فى باب الأعداد.

الثالث أنه إنما يصح أن يكون عين ذاته سبحانه

من الصفات الكماليه ما يكون كمالا مطلقا للوجود بما هو وجود و من المستبين أن كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقه للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه و كل خصوصيه دونه بل هو من أوصاف المجد و الكبرياء له جل ذكره- بالقياس إلى هذا المعلول بخصوصه و بالجمله علوه و مجده هو أنه فى ذاته بحيث يصدر عنه كل خير و يفيض عنه كل وجود و كل كمال وجود لا أن هذه الذات بخصوصها صنعه

۱- هذا جار بعينه فى اعتبار وجوب صدور الخير المطلق الذى اختار أنه عين الذات- فإنه اعتبار لاحق متأخر عن ماهيه الكل فكيف جاز كونه عليته تعالى فإن قيل إن الكل مجموع ماهيات كثيره و ليست لها ماهيه واحده حتى يلزم المحذور قلنا فإذن ليس لها وجوب صدور واحد بل وجوبات لصدورات كثيره و من المحال أن تكون عينه تعالى، ط مد

و هـذا الوجود بخصوصه فيضه فالأـخير كمـاله و مجـده بحسب النسبه إلى خصوصـيات الموجودات- و الأـول مجـده و كمـاله بحسب ذاته على الإطلاق و كذلك عزه و علاه جل سلطانه هو أن ذاته بحيث يدبر نظام الوجود و يخلق كل ماهيه و إنيه و يفعل كـل ذات و وجود و كـل كمـال ذات و كمـال وجود لاـ أن نظـام الوجود بالفعل صوغه و صـيغته و الموجودات بأسـرها خلقه و خليقته و لـذلك كـان كماله فى فعاليته(۱) و خلاـقيته قبـل وجود الممكنـات و عنـد وجودها على سـنن واحـد كما مر نظيره فى عالميته تعالى بكل شى ءانتهى ما ذكره باختصاره.

أقول و فى كلام هذا السيد الأجل موضع أبحاث.

الأول أنه يلزم على ما ذكره

أن يكون الصـادر الأول عن الواجب أمرين أحـدهما العقل الأول و الآخر تلك الخصوصـيه الزائـده(۲) على ذاته كمـا نص عليه مرارا فى مـا ذكره من الكلاـم و فى ذى قبل فى فصل آخر و ذلك ممتنع لا يقال لا يلزم مما ذكره كونهما معا فى درجه واحـده بل الخصوصيه سابقه على جوهر المعلول الأول فى الوجود لأنا نقول(۳)

۱- لأـنه كـل الوجود و كله الوجود و كل الكمال و كله الكمال ۲۲۳ و هـذا عبارته فى التقـديسات فليس علوه و مجده بخلاقيته حين وجودهـا و بعـالميته مثلاـ فى مرتبه وجودهـا- بل بكونه بحيث يترتب عليه و ينشأ منه الوجود المنبسط على الكل لأنه جامع للنحو الأعلى من كل موجود بما هو موجود فهو خالق إذ لا مخلوق و عالم إذ لا معلوم، س قده

۲- الجواب عنه على ما بينا مرامه ره أن الخصوصـيه الزائـده ليست صادره بل هى صدور- و هى كالمعنى الحرفى لا هو و لا غير و قـد صـرح فى المباحث الذوقيه من العله و المعلول أن الوجود المنبسط ليس معلولا بل هو عليه الحق فليرجع إلى ما هناك، س قده

۳- إن قلت هـذا هو المتعين و المعيه فى الـدرجه لاـ تحتمـل لأـن الخصوصـيه عله للعقـل الأـول و العله و المعلول ليسـا معين فى الدرجه. قلت كأن المصـنف يردد على السـيد ره بأنه إما أن يلتزم بالخلف و إما أن يلتزم بصدور الكثير عن الواحد فإن العقل لما فرض صادرا أولا كانت الخصوصـيه معه فى الـدرجه لئلا يلزم الخلف و إن التزم بالخلف لم يلزم صـدور الكثير عن الواحد لكن يلزم التسـلسل لأن اللازم المتأخر فى الوجود هو المعلول و اللزوم فى الاصـطلاح هو الاقتضاء أو ينتهى إلى خصوصيه لخصوصيه تكون عين الذات، س قده

فالصادر الأول بالحقيقه هو تلك الخصوصيه لا غير فيحتاج صدورها إلى خصوصيه أخرى بالقياس إليها و تلك الخصوصيه السابقه عليها أيضا زائده على ذاته حسب ما قرره و الكلام عائد فى صدورها فيتسلسل الخصوصيات إلى غير النهايه لا يقال لعل تلك الخصوصيه زائده فى اعتبار العقل و تحليله لا فى الخارج فيكون من العوارض التحليليه لذاته تعالى.

لأنا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا ماهيه(۱) حتى يجرى فيه التحليل العقلى- كما يجرى فيما له وحده خارجيه و كثره عقليه و الواجب منزه عن أنحاء الكثره مطلقا- فكما هو بسيط فى الخارج بسيط من كل وجه و كما ليس يمكن فيه عارض و معروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن بأى اعتبار أخذ.

الثانى أن حيثيه كونه تعالى

(۲) بحيث يصدر عنه المعلول الأول هى بعينه حيثيه كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير و يفيض عنه النظام الأتم و الإنسان الكبير فإن نسبه العقل الأول إلى مجموع العالم و جمله النظام كنسبه صوره الشى ء

۱- الأولى أن يقال يرجع حينئذ إلى العليه الإضافيه و ليس الكلام فيها و أما ما ذكره ره ففيه أنه منقوض بالصفات الإضافيه الزائده عليه تعالى باتفاقهم فإنها نسب و إضافات محضه بل بمفاهيم الصفات الحقيقيه فإنها من حيث إنها مفاهيم زائده على الذات عقلا و إن كانت عينا من حيث التحقق، س قده

۲- هذا منه ره غريب لأن الحيثيتان تصيران واحده و إن كان المنبعثان عنهما واحده و ليس كذلك فأين الوجود المطلق المنبسط و الوجود المقيد و أين التجلى الأعظم و مجلاه و أين الإنسان الكبير و روح روحه أى الإنسان الجبروتى فقط و مجموع الناسوت و الملكوت- و الجبروت و النسبه بينهما كالنسبه بين العقل البسيط المذكور فى كتاب النفس و الإنسان الكامل و إذا كان للوجود مراتب فمرتبه منه هو العقل الأول و الإنسان الكبير مجموع المراتب المجعوله و الوجود المنبسط أصلها المحفوظ من حيث إن ما به الامتياز فى الوجودات- عين ما به الاشتراک فكون المبدإ الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المنبسط غير كونه بحيث يترتب عليه الوجود التجردى العقلانى فقط و الأول عين ذاته دون الثانى عند السيد الأجل ره، س قده

ذی الأـجزاء إلی أجزاء ذلـک الشـی ء و قـد مر أن الشـی ء شـی ء بصورته لا بمادته و أن صوره الشـی ء هی نفسه و تمامه و قد علمت أیضـا أن العقل کل الأشـیاء(۱) الـتی بعـده علی وجه أشـرف و ألطف فمـتی قلت العقـل فکأنـک قلت العـالم کله فحیثیه صـدوره لاـ تغایر حیثیه صـدور النظام الجملی إلا باعتبار الجمال و التفصـیل و قـد علم أن المفصل عین المجمل بالحقیقه و غیره بالاعتبار.

فإذن نقول کما أن کونه تعالی بحیث یفیض عنه الخیر کله و یعلم الأشـیاء کلها عین ذاته المقـدسه فکـذا کونه بحیث یفیض عنه العقل و یعلمه عین ذاته بلا تغایر حیثیه-

الثالث أن کون إیجاب العله للمعلول بعد مرتبه إمکانه

حین ما کـان المنظور إلیه حـال مـاهیه ذلـک المعلول لاـ ینافی کونه سابقا فی الوجود علیه و لا أیضا عینیه الشـی ء و تحققه فی الخـارج ینـافی کونه من الاعتبـارات العقلیه لمـاهیه من الماهیات إذا قیس مفهومه إلیها(۲) فـإن المنظور إلیه إذا کـان حال ماهیه الشی ء و عوارضها و أحکامها

۱- لاـ أن کل الأشـیاء هی العقل قـد بینا سابقا فی الحواشـی أن العقل کل الأشـیاء لا أن کل الأشـیاء هی العقل و قـد بین ره فی مرحله العقـل و المعقول معنی کون العقـل کـل الأشـیاء و هو أنه وجود مجرد و بسـیط بوحـدته یوازی کـل ما دونه بکثرتها فهو جامع فعلیاتها و کمالاتها دون حدودها و نقائصـها و هذا هو الکثره فی الوحده و هو غیر الوحده فی الکثره و هذه الجامعیه سببها أن المراتب الطولیه کـل مـا فی أدانیهـا فی عوالیهـا و کـل مـا فی العوالی فی الأعـالی و هکـذا إلی أعلی الأعـالی و فی التغیرات الاسـتکمالیه الطولیه لا خلع ثم لبس بل لبس ثم لبس نعم لما کان الأمر هکذا و السنخیه معتبره فی العله فاعلیه کانت أو غائیه مع المعلول و الماهیـات محفوظه فی المراتب و الوجودات حقیقه واحـده ما به الامتیاز فیها عین ما به الاشتراک کانت جامعیه النحو الأـعلی من کـل موجود علی وجه واحـد بسـیط جـامعیه فعلیـات النحو الأـدنی منه و وجـدان الحقائق وجـدان الرقائق کما مر فی اسـتلزام الکثره فی الوحده للوحده فی الکثره إلا أن الکلام عند انحفاظ المراتب و إلا لم یکن صادر أول و ثوانی و لم یکن أول ما صدر هو العقل الأول بل بطل کثیر من قواعد الحکمه، س قده

۲- یعنی إن المتأخر مفهومه لا حقیقته و أیضا وجوده الرابطی لا النفسی، س قده

كان نفسها لنفسها متقدمه على جميع الأغيار حتى موجب وجودها و عله كونها و كان الحكم بنفسها على نفسها مقدما على كل حكم و بعده الحكم عليها بالإمكان ثم بالحاجه فی الوجود إلی الغیر ثم بإيجاب الغير وجودها و وجوب وجودها به ثم بأنها موجوده مع أن الوجود- الذى به توجد متقدم عندنا عليها فی الواقع و كذا إيجاب العله متقدم على ذلك الوجود- فلا منافاه بين كون خصوصيه الإيجاب و ما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقه المبدإ- و بين أن نسبتها بحسب المفهوم إلى ماهيه المعلول فی اعتباراتها العقليه متأخره عنها و عن إمكانها.

الرابع أن كون وحده الصادر الأول عدديه

على تقدير التسليم(۱) لا نسلم أن ما بإزائها من المبدإ يجب أن تكون وحده عدديه و لا يجب انحفاظ نحو الوحده فی جانبی العله و المعلول و الذى يجب انحفاظه من الجانبين هو أصل الوحده مع أن وحده العله لا بد و أن تكون أقوى و أشرف على أن ما ذكره بعينه جار(۲) فيما أخذت خصوصيه العليه الصدوريه بالقياس إلى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحده أقوى و أفضل من وحده المعلول الأول و الوحده التی من باب الأعداد هی مما يتصور بإزائها و من نوعها أو جنسها وحدات أخرى ذهنا أو خارجا يندرج معها تحت طبيعه واحده فمتى يسوغ هذا المعنى فی العقل من جهه وقوعه فی العقل تحت ماهيه كليه فكذا يجرى فی النظام الجملی من جهه وقوعه تحت ماهيه كليه عند العقل و كون المركب ذا ماهيه أولى من كون

۱- أی لا نسلم أولا أن وحده الصادر الأول عدديه لأنه كل الأشياء التی دونه كما مر، س قده

۲- هذا بناء على ما هو صريح كلام السيد ره من أخذ تلك الخصوصيه بالنسبه إلى مجموع العالم و الإنسان الكبير و كل وجود و كل خير و نحو ذلك من العبارات و هی ظاهره فی الواحد بالاجتماع فيتوجه عليه ما ذكره أن المركب أولى بالماهيه من البسيط و لا- يتوجه على ما ذكرناه من أخذها بالنسبه إلى الوجود المطلق المنبسط و الفيض المقدس و نحوهما من الألقاب الحسنى للجهه المقدسه النوريه و الوجود المنبسط لا- ماهيه له و هو وجود الماهيات- باعتبار و إيجادها الحقيقی باعتبار و هو ظهور الوجوب الذاتی و لا ثانی لظهوره، س قده

البسیط ذا ماهیه على أنک قد علمت أن البسیط لا ماهیه له و أن العقل إنیه بلا ماهیه(۱) و المغایره بینه تعالى و بین الهویات البسیطه و الإنیات المحضه بالتقدم و التأخر و الکمال و النقص.

الخامس أن قوله کونه جل ذکره بحیث یصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه

لیس هو من الکمالات المطلقه للموجود بما هو موجود غیر مسلم بل وجود العقل(۲) بالفعل مطلقا من الکمالات المطلقه لطبیعه الموجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصیه المصدریه التی هی مبدؤه و منشؤه و التخصیص الذی ینافی کون الشی ء من عوارض الموجود بما هو موجود و من کمالات الوجود المطلق هو ما یصیر به الشی ء نوعا متخصص الاستعداد کأن یصیر أمرا طبیعیا أو تعلیمیا فکل ما یصح أن یلحق الموجود المطلق من غیر أن یکون مشروطا بتغیر أو تقدر أو تکثر أو انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق و کمالاته و إن کان بتقدم و تأخر و شده و ضعف و لذلک یبحث

۱- قد عرفت سابقا المناقشه فیه فإن من لوازم وجود المعلول کونه محدودا یحمل علیه شی ء و یسلب عنه شی ء و لا نعنی بالماهیه إلا حد الوجود على أن المعلولیه لا تفارق الإمکان- و الإمکان لازم مساو للماهیه کما قیل إن کل ممکن فهو زوج ترکیبی له ماهیه و وجود و کون العقول هویات بسیطه و إنیات محضه إنما هو بالقیاس إلى ما دونها لا إلى ما فوقها و الهویه البسیطه و الإنیه المحضه على الإطلاق لا مصداق لهما إلا هو تعالى و من هنا یظهر أن الماهیه لو سلبت عنها فلتسلب بالنسبه إلى ما دونها حیث إنها غیر محدوده بالنسبه إلیه بلا عکس فافهم ذلک، ط مد

۲- لأن المراد بالإطلاق المستفاد من قولهم بما هو موجود فی بیان معیار الکمال- إنما هو بالنسبه إلى اشتراط التجسم و التقدر و التکثر و قد ذکرت فی أوائل حواشی الأمور العامه أن الإطلاق المعتبر فی موضوع علم ما قبل الطبیعه أیضا هکذا و ذکرت أن السر فیه أن مناط سوائیه موضوع العلوم الطبیعیه و الریاضه عن موضوع العلم الإلهی إلا على مثل مناط سوائیه الوجودات الإمکانیه عن الوجود الحق الواجبی تعالى فإنها منوطه بالتمادی المکانی و الزمانی و الماده الهیولانیه فتذکر، س قده

عنه فی علم ما فوق الطبیعه معنی و ماهیه و فی علم الربوبیات وجودا و إنیه

إشعار تنبیهی

قد ذکر صاحب روضه الجنان قریبا من الإیراد المذکور بوجه آخر علی قولهم یجب أن یکون للعله خصوصیه بالقیاس إلی معلول معین- لا یکون لها تلک الخصوصیه بالقیاس إلی معلول آخر لها فإذا کان المعلول واحدا جاز أن یکون تلک الخصوصیه عین الفاعل البسیط و إلا لم یجز بقوله و أیضا الخصوصیه التی هی عباره عن ذات الفاعل الواحد الحقیقی لا یمکن أن تسلب عنها بالقیاس إلی غیر معلولها فإن ذات الشی ء لا یمکن أن یسلب عنه أصلا لکن الخصوصیه له بالقیاس إلی معلول معین مسلوبه عنه إذا قیس إلی غیر ذلک المعلول فهی لیست ذات الفاعل فقط بل هی عباره عن الفاعل مع مناسبه مخصوصه زائده علیه و ارتباط خاص ینضم إلیه فلا یکون واحدا حقیقیا ثم أجاب عنه بأن معنی کون الخصوصیه عین ذات الفاعل- أن بها بنفسها یتعین ذات المعلول من غیر انضمام معنی آخر أجنبی إلیه أصلا و لیس الذات مع غیر هذا المعلول کذلک و لا یلزم منه أن یسلب عن نفسها بمجرد ذلک- فتدبر و جد تجد انتهی کلامه و مراده أن الخصوصیه التی بها یصدر المعلول الأول- عن الواجب جل ذکره هی عین ذاته و سائر الخصوصیات التی بها یصدر عنه ما سوی المعلول الأول هی أمور منضمه إلیه و التحقیق ما قررناه.

نور مشرقی یزاح به ظل وهمی-

قد أورد بعض المتأخرین من الأذکیاء نقضا علی البرهان المذکور من أنه لو صدر عن الواحد أمران مثل ا و ب فصدور ا لیس صدور ب فاتصف المبدأ بالنقیضین بعد قوله و أجیب بأن نقیض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ألف و رد و بأن صدور ب لیس صدور ا فاتصف بصدور ا و بلا صدور ا فإذا لم یکن الذات واحدا حقیقیا- جاز اتصافه بهما من جهتین و إذا کان واحدا حقیقیا لم یجز اتصافه بهما لعدم التعدد بهذه العباره أقول لو تم ما ذکروه لزم أن لا یصدر عن الواحد واحد(۱) أیضا بل

۱- لأنه فی قوه صدور اثنین لا أقل إذ صدر عنه وجوده و وحدته و تشخصه و نحو ذلک فصدر الوجود و ما لیس بوجود و لم یصدر الوجود من حیثیه صدور ما لیس بوجود فصدر الوجود و لم یصدر الوجود و هو تناقض، س قده

لا يكون الواحد موجودا إذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين و أقلهما الواحده و الشيئيه و المفهوميه و الجزئيه و غير ذلك فاتصف بالوحده و بما ليس بوحده و بالوجود و بما ليس بوجود إلى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضيه اتفاقيه(۱) مبنيه على عدم إمكان الواحد الحقيقى و يلزم أن لا يصدر عنه اثنان فما ذكروه مغلطه سخيفه انتهى.

أقول البرهان المذكور فى غايه الإحكام و المتانه و لا يمكن القدح فى مواده و مقدماته لأنها قضايا ضروريه و مواد برهانيه ليست خطابيه و لا جدليه و لا شعريه و لا مغالطيه و صورتها صوره منتجه لأنه قياس استثنائى يستثنى نقيض التالى لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقى أمران كا و ب كان متصفا بالنقيضين و هما صدور ا و لا صدور ا لكن التالى باطل فالمقدم كذلك و بيان اللزوم ما مر و يمكن تصويره(۲) على صوره قياس شرطى اقترانى كما يسهل ذلك على من له قدم فى فن الميزان فإذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجه فى موضع- فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح ماده و صوره كما هو شأن أكثر الناقضين(۳) و الجدليين بل ينبغى للعاقل الطالب للحق أن يشتغل بالفحص و التفتيش

۱- و هى كلما أمكن الواحد الحقيقى لم يصدر عنه اثنان أقول بل حاصل كلامهم قضيه لزوميه هى كلما تحقق واحد حقيقى لم يصدر عنه اثنان لكنه متحقق لأن ما ذكره من الوحده و الشيئيه و نحوهما و غير متكثره لأنها حيثيه واحده و الظاهر عدم لفظ العدم و وجوده من قلم الناسخ إذ مراده أنه مبنى على إمكان الواحد الحقيقى و هو غير ممكن بزعمه فهذا قضيه شرطيه بلا وضع المقدم عنده، س قده

۲- بأن يقال متى صدر عن الواحد الحقيقى أمران كان متصفا بالنقيضين و متى كان متصفا بالنقيضين كان مركبا، س قده

۳- فإذا رأوا عدم المرجح الغائى بنظرهم القاصر فى فعل العاطش من أخذ أحد القدحين من الماء يتركون القاعده الكليه القائله بأن كل فعل اختيارى لا بد له من مرجح لأجل هذا الجزئى و إذا رأوا القتل شرا برأيهم الفاسد يدعون الأصل الشامخ الكلى أن كل وجود خير و الحال أنه ينبغى أن لا يرفضوا البديهى و يتفحصون عن حال هذا الجزئى حتى يظفروا على أن الشر عدم الحياه و مقدماته طرا وجودات و خيرات و كذا فى القاعده الأولى و قس عليهما الباقى، س قده

لیتضح علیه جلیه الحال و یرتفع شبهه ما یختلج بالبال.

فنقول فی رفع ما ذکره من أن کل موجود یتصف بمفهومات متعدده کالوجود و الشیئیه و الجزئیه و غیر ذلک إنا قد أشرنا سابقا أن تغایر المفهومات و اختلافها بحسب المعنی لا یوجب تکثرا فی الذات لا فی الخارج و لا فی العقل بحسب التحلیل و هکذا الحال فی صفات الواجب تعالی فإن مفهوماتها متغایره لا محاله إذ لیست العلم و القدره و الإراده و الحیاه و السمع و البصر ألفاظا مترادفه و لا أن إطلاقها أو إطلاق بعضها علیه تعالی علی سبیل المجاز المرسل أو التشبیه تعالی عن الشبه علوا کبیرا.

فهی مع کونها مغایره المعانی و المفهومات کلها موجوده بوجود واحد متشخصه بتشخص واحد لا بمعنی أن الوجود زائد علی ذاتها و لا أن وجودها شی ء غیر تشخصها- و لا أن وحدتها غیر وجودها بل الوجود الواحد الأحدی بنفس أحدیته مصداق لهذه المعانی و مطابق بذاته و فردانیته للحکم بها علیه من غیر أن یقتضی صدقها علیه تغایرا فی الذات و لا فی عوارض الذات حتی یصیر الموصوف بها مرکبا فی ذاته من أمرین سواء کان الترکیب خارجیا- کالجسم المرکب من ماده و صوره فی الوجود أو ذهنیا کالماهیه المرکبه من جنس و فصل کالإنسان المأخوذ فی حده ماهیه الحیوان و الناطق فإنا إذا وجدنا جسم النار و قد صدق علیها أنها فی ذاتها شاغله للحیز و أنها حاره نحکم بأن حقیقتها مرکبه فی الخارج من ماده مشترکه و صوره مخصوصه لأن اتصافها بأنها شاغله للحیز من جهه ذاتها أمر یعم الأجسام فهو إذن لأجل جسمیتها التی هی ماده مشترکه بینها و بین غیرها من الأجسام و لهذا تنقلب إلی عنصر آخر فینتقل الماده من صورتها إلی صوره أخری و اتصافها بأنها حاره فی نفسها أمر یخص بها فهو لأجل صورتها فالاتصاف بتینک الصفتین یوجب ترکیبا فی ذات الموصوف بهما ترکیبا خارجیا

و كذا اتصاف الإنسان بالحياه و النطق يوجب فى الموصوف تركيبا عقليا بحسب الماهيه.

و إن ناقش فى المثال(۱) فلنمثل له مثالا- آخر من البسائط الخارجيه فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات و المفاوته من جهه مطلق الكميه و هو جنسه البعيد- و اتصافه بأن أجزاءه مجتمعه فى آن واحد من جهه اتصاله(۲) و هو فصله البعيد- و اتصافه بالاستقامه(۳) من جهه فصل آخر تحت جنسه المتوسط و اتصافه بالاستقامه- مثلا- من جهه فصل آخر قريب فهذه الأمور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا فى ماهيه الخط من معان متعدده و ذاتيات متكثره بحسب العقل فى ظرف التحليل و إن كانت موجوده فى الخارج بوجود واحد كما أن اتصافه بكونه ضلعا لزاويه و قطر المربع و سهما لمخروط و وترا لقوس يوجب كثره فى العوارض و اختلافا فى الحيثيات التعليليه المؤدى- إلى كثره العلل و الأسباب و بالجمله اتصافه سبحانه بصفاته الكماليه من العلم و القدره و غيرها لا يستلزم كثره لا فى الداخل و لا فى الخارج لا فى الذات(۴)

۱- أى فى مثال الإنسان و تركيبه العقلى بأن يقال هذا أيضا تركيب خارجى لأن الجنس و الفصل فى المركبات الخارجيه يؤخذان ماده و صوره، س قده

۲- ينبغى أن يذكر قبله و اتصافه بأن أجزاءه متشاركه فى الحدود المشتركه من جهه اتصافه و لعله سقط من قلم الناسخ، س قده

۳- الأولى أن يقال على وتيره السابق اتصافه بكون أجزائه على سمت واحد أو بكونه أقصر الخطوط الواصله و نحوهما من جهه استقامته و هى فصله القريب، س قده

۴- تعميم فى الداخل من حيث كثره المقومات و كثره الصفات مثل الإنسان الذى كثرت مقوماته و كثرت صفاته كعلمه و قدرته و إرادته و غيرها قوله لا- فى الوجود و لا- فى الماهيه تكثير فى الكثره من حيث إن الكل من آحادها وجودا و ماهيه و لا فى العين بيان كثره الماده و الصوره و لا- فى الذهن لكثره الجنس و الفصل فى المركبات الخارجيه و لا- فى الاعتبار لكثره الجنس و الفصل فى المركبات العقليه كالأعراض ففى الواجب تعالى ليس من أنحاء الكثره إذ لا ماهيه و لا ماده و لا صوره و لا جنس و لا فصل و لا صفه زائده، س قده

و لا ـ فی عارض الذات لا ـ فی الوجود و لا ـ فی الماهیه لا ـ فی العین و لا ـ فی الذهن لا ـ فی الحقیقه و لا فی الاعتبار و کذلک الصفات الاعتباریه التی یجوز اتصافه تعالی بها کالموجودیه و المعلومیه و الشیئیه و العلیه و السببیه و المبدئیه و الأولیه لیست مما یوجب تکثرا و اختلافا لا فی العین و لا فی الذهن فإن الاعتباریات التی تستلزم اختلافا بالحیثیات و الجهات هی مثل الإمکان و الوجوب و القدم و الحدوث و التقدم و التأخر و لهذا حکموا بأن کل ممکن زوج ترکیبی لاشتماله علی الإمکان و الوجود و حکموا بأن إمکانه لأجل ماهیته و وجوده لأجل إیجاب علته و کذا عدم حصوله فی مرتبه من مراتب الواقع مع حصوله فی الواقع مما یستلزم ترکبا عقلیا فی ذاته کما أن عدم حصوله فی وقت مع حصوله فی وقت آخر مما یستلزم ترکیبا خارجیا فی ذاته من ماده و صوره فهذه الصفات و إن کانت اعتباریه توجب کثره فی الموصوف.

و أما التی ذکرها المعترض نقضا علی الحجه المذکوره من الوحده و الشیئیه و المفهومیه و غیرها فلیست مما یقتضی کثره و اختلافا أصلا لا فی الذات و لا فی حیثیه الذات و لا فی الصفه و لا فی حیثیه الصفه إلا مجرد المغایره فی المعانی و المفهومات و قد مر غیر مره أن اختلاف المفهومات أنفسها لا یستلزم ضروره اختلافا فی ذات الشی ء و لا فی صفته و لا فی اعتباره هکذا یجب أن یفهم الإنسان الموحد اتصافه تعالی بالصفات الحقیقیه- و بالصفات الاعتباریه و بالإضافات و السلوب حسب ما قررناه و أوضحنا سبیله و بینا دلیله- لیصفوا توحیده عن شوب الإشراک و إلا فیقع فی ضرب من الإشراک و الإلحاد أو التعطیل- کما لأکثر المعطلین الذین جعلوا الله عضین و الله ولی الفضل العظیم

حکمه عرشیه یبطل بها شبهه فرشیه

لعلک ترجع و تقول رادا علینا مناقضا لما قررنا من اتحاد حقیقه العلم و القدره و الإراده و غیرها من نعوت الکمال و صفات الجمال عینا و عقلا بلا اختلاف حیثیه لا فی الخارج و لا فی الذهن و لو بحسب الاعتبار بأنه لو کان الأمر کما قررت و صورت لکان

كل عالم قادرا(۱) و كل قادر مريـدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا- مع أن الواقع ليس كذلك بديهه و اتفاقـا فإن كل أحـد يعلم أن الأحجار و الجمادات ليست علماء قادرين مريـدين قلنا لو كنت(۲) أيها المناظر المتعرض ذا قلب منور بنور الكشف و العرفـان و ذا بصـيره غير محتجبه بحجب الأغشـيه و الأكوان لشاهـدت جميع الموجودات التى فى الأرض و السـماوات عقولاـ كانت أو نفوسا أو صورا أو أجساما أو أعراضا- أحياء عالمين قادرين مريـدين لكن على تفاوت وجوداتها فإن هـذه الصـفات إذا كانت متحـده مع الوجود كانت شدتها و ضـعفها و كمالها و نقصـها و خلوصـها و شوبها تابعه لشده الوجود و ضعفه و كمـاله و نقصه و خلوصه و شوبه فالمـاده الجسـميه إذا حقق الأـمر فى نحو وجودهـا الخارجى ظهر أن وجودها متضـمن للعـدم و ظهورهـا مندمـج فى الخفـاء و حضورهـا متحصل بالغيبه و بقاءها منحفظ بالتجـدد و الزوال و اسـتمرارها منضـبط بتوارد الأمثال و ذلك من وجهين.

أحدهما من جهه الامتداد و الانبساط فى المكان و افتراق كل جزء منها عن سائر الأجزاء فى الكون الوضعى و الوجود التحيزى و قـد علمت أن كونهـا فى الوضع و الحيز هو بعينه نحو وجودهـا فاختلاف أجزاء الجسم فى الوضع و المكان هو بعينه اختلافها فى الوجود و التشـخص و كون أجزاء الجسم بحيث حضور كـل منها يستصـحب عـدم سائر الأجزاء هو مقوم ذاته و حقيقه وجوده و محصل ماهيته و هويته الاتصاليه فذاته

۱- إن قلت لا محـذور فى ذلك لأن كل عالم قادر كيف و الطبيعه ما لم تسـتوف القوى المحركه التى هى مناط القدره لم تعط القوى المـدركه و كيف لاـ يكون كـل قـادر مريـدا- و القـادر من يفعل بالشـعور و المشـيه قلت المراد أنه كان كل عالم بالعلوم المكتسـبه قادرا- و كل قادر على الصـناعات المكتسبه عالما مثلا أو كل حيثيه علم حيثيه القدره و كل عالم من القوى المدركه قادرا من القوى العماله، س قده

۲- رد على الاعتراض و هو مشـتمل على جوابين أحدهما ما فى قوله فالماده الجسـميه- إذا حقق الأمر فى نحو وجودها و ثانيهما ما فى قوله الآتى و إما لأن لكل نوع من الأنواع الطبيعيه صوره أخرى مفارقه إلخ، ط مد

متقومه بالأعدام و الاحتجابات فذاته فى غشاوه من ذاته لأن ذاته محتجبه عن ذاته بذاته و غائبه عن نفسها بنفسها فضلا عن أن يكون الشى ء محتجبا بشى ء آخر عن نفسه أو خافيا بنفسه عنه شى ء آخر أو غائبا بنفسه عن شى ء آخر.

و ثانيهما من جهه تجدد الطبيعه فى الوجود و تبدلها فى الكون و سيلانها كالماء الجارى شيئا فشيئا و دثورها آنا فآنا و حدوثها فى كل حين بنحو آخر فهاتان الجهتان برهانان على أن ليس للصوره الجرميه الهيولانيه وجود علمى شعورى لا لذاتها و لا لغيرها إلا بواسطه صوره مأخوذه منها(۱) مطابقه إياها يكون لها حضور جمعى غير مادى- و لا مخلوط بالأعدام و الظلمات و الحجب و الجهالات فإن كل ما فرض منها علما أو عالما فى أى آن مفروض كان غيره فى سائر الآنات و الأزمنه و كل ما فرض حياه أو حيا فى حين مفروض كان موتا أو فسادا فى باقى الأحيان فلم يوجد منها علم مستمر و لا حياه باقيه و لا إراده ثابته كحال أصل الوجود إذا دقق أحد النظر و حدق البصر فإنه يجد أن نقصان الأجسام و الماديات فى الوجود هو بعينه نقصانها فى العلم و الحياه و الإراده فكما أن أصل طبيعه الوجود فيها تشوب بالعدم حتى صار وجودها ضربا من العدم لغايه النزول و الخسه فكذلك صورها التى فى الخارج كأنها صوره علميه قد نقصت و ضعفت و تكدرت بدخول النقائص و القصورات فى ذاتها فصارت علما كلا علم(۲) و حياه كالموت و إراده كالكراهه و قدره هى بعينها العجز و سمعا هو الصمم و بصرا هو العمى و كلاما هو السكوت.

فما ورد فى الكلام الإلهى من قوله جل ذكره وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ

۱- استثناء تطفلى العلم عليها بواسطه صورتها المثاليه أو العقليه هو الجواب الثانى الآتى بيانه و فى التعبير عن صورها المثاليه و العقليه بالصوره المأخوذه منها تسامح فلو كانت الصور على ما بها من الحضور و الجمعيه مأخوذه منها لكانت هى أيضا ذوات حضور و جمعيه بل هى متنزله من تلك الصور تنزل السافل من العالى، ط مد

۲- تتميم البيان بالتشبيه شاهد على كونه غير برهانى و الحق أن هذا الوجه لا يجدى نفعا، ط مد

لاـ تَفْقَهُـونَ تَسْـبِيحَهُمْ و قـوله وَ لِلَّهِ يَسْـجُدُ مَنْ فِي السَّمـاواتِ وَ الْـأَرْضِ و مـا حكمت به مكاشـفات أئمه الكشـف و الوجـدان و أصـحاب الشـهود و العرفان أن جميع ذرات الأكوان من الجماد و النبات فضـلا عن الحيوان أحياء ناطقون ساجـدون و مسـبحون بحمـد ربهم فهو إمـا لأجـل أن الوجود و كمالاته من الصـفات السـبعه(۱)(۲) متلاـزمه بعضـها لبعض غير منفكه شـی ء منها عن صاحبه ذاتا و حيثيه فكل ما وقع عليه اسم الوجود لا بد و أن يقع عليه أسـماء هذه الأئمه السـبعه من الصـفات إلا أن العرف العام أطلق اسم الوجود على بعض الأجسـام دون اسم القـدره و العلم و غيرهمـا لاحتجـابهم عن الاطلاـع عليها و إما لأن لكل نوع من الأجسام الطبيعيه صوره أخرى مفارقه مـدبره لهـذه الصور الطبيعيه فياضه عليها بإذن الله مبـدع الأمر و الخلق بإيراد الأمثال و تلك الصور المفـارقه لكونهـا مقومه لهـذه الصور الطبيعيه نسـبتها إلى هـذه كنسـبه الأـرواح إلى الأجسـاد و بين الجسـد و الروح نسـبه اتحـاديه كمـا سـتقف عليه فهی حيه بحياتهـا عـارفه بعرفانها بالحقيقه لا بالمجاز كما ظنه من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذی هو ماده و بعينه بالمعنى الذی هو جنس فإنه بالاعتبار الثانی متحد بفصـله متحصل بصورته التی هی بإزاء مفهوم فصـله كما أشرنا إليه و كلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف و الأول أولى و أشمل و الله ولی التوفيق

۱- هی ما ذكره المصـنف بقوله فصارت علما كلا علم إلخ و المشـتقات منها هی أئمه الأسـماء المشـهوره و المعقوده لها فصول فی الكلام و هی الحی العليم المريد القدير- السميع البصير المتكلم، س قده

۲- هی التی ذكرها فی قوله فصارت علما كلا علم و حياه كالموت إلخ و هی العلم و الحياه و الإراده و القدره و السـمع و البصر و الكلام و هی الصـفات التی عدها الأشاعره صفات ثبوتيه- و تبعهم فيه كثيرون و الحق أن أصولها ثلاثه العلم و القدره و الحياه و يلحق بهـا السـمع و البصـر و أمـا الإراده و الكلام فحالهما حال غيرهما من الصـفات الفعليه فی رجوعها إلى الصـفات الحقيقيه بالتحليل و الإرجاع إلى الحيثيه الذاتيه كما أشرنا إليه فيما تقدم، ط مد

فصل (۶) فی الإشاره إلی منهج آخر فی أن الصادر الأول واحد غیر مرکب

و هو أن العله المفیضیه لا بد و أن یکون بینها و بین معلولها ملاءمه و مناسبه- لا یکون لها مع غیره تلک الملاءمه کما بین النار و الإحراق و الماء و التبرید و الشمس و الإضاءه و لذلک لا یوجد بین النار و التبرید و الماء و الإحراق و الأرض و الإشراق تلک الملاءمه فلو صدر عن واحد حقیقی اثنان فإما بجهه واحده أو بجهتین لا سبیل إلی الأول لأن الملاءمه هی المشابهه و المشابهه ضرب من المماثله فی الصفه و هی الاتحاد فی الحقیقه إلا أن هذا الاتحاد إذا اعتبر بین الوصفین کان مماثله و إذا اعتبر بین الموصوفین کان مشابهه فمرجع المشابهه إلی الاتحاد فی الحقیقه.

ثم إن الواحد الحقیقی من کل وجه هو الذی صفاته لا تزید علی ذاته فلو شابه الواحد لذاته شیئین مختلفین لساوی حقیقته حقیقتین مختلفتین و المساوی للمختلفین بالحقیقه مختلف و المفروض أنه واحد هذا خلف و لا سبیل إلی الثانی و إلا لم یکن العله عله واحده حقیقه و هذا قریب المأخذ مما سبق(۱)(۲).

۱- و الفرق أن ما سبق أنسب بمقام التنزیه بخلاف هذا الاستعمال لفظ المشابهه- و مبدأ المبادی لا یشبهه شی ء، س قده

۲- و ذلک لابتناء البیان فیه علی الخصوصیه التی تربط المعلول بالعله و ذکر بعض المحققین أن الفرق بینه و بین ما سبق أن ما سبق أنسب بمقام التنزیه بخلاف هذا الاستعمال لفظ المشابهه فیه و مبدأ المبادی لا یشبهه شی ء انتهی و هو فی محله فإن البیان لا یخلو من رداءه فی التعبیر لما فی قوله لأن الملاءمه هی المشابهه و المشابهه ضرب من المماثله فی الصفه- و هی الاتحاد فی الحقیقه إلی آخر ما قال. علی أن هذا التعبیر یخرج الکلام عن کونه بیانا برهانیا إذ لو کان المراد بالمشابهه و المماثله معناهما الاصطلاحی و هو الاتحاد فی الکیف و الاتحاد فی الماهیه النوعیه لم یجر البیان فیه تعالی و لا فی شی ء من العلل البسیطه الجوهریه مضافا إلی کونه ممنوعا من أصله- و لو کان المراد غیر ذلک و إنما عبر بالمشابهه و المماثله بنوع من التجوز و التشبیه کانت الجملتان زائدتین لا تنفعان شیئا و کان یکفیه أن یقال و الملاءمه هی الاتحاد فی الحقیقه ثم قوله إلا أن هذا الاتحاد إذا اعتبر بین الوصفین کان مماثله و إذا اعتبر بین الموصوفین کان مشابهه فمرجع المشابهه إلی الاتحاد فی الحقیقه انتهی یزید البیان إبهاما إذ المراد به إن کان جعل الاصطلاح- علی تسمیه الاتحاد فی الوصف مماثله و الاتحاد فی الذات مشابهه لم ینفع ذلک فی البرهان شیئا و إن کان غیر ذلک کان کون الملاءمه مشابهه ممنوعا. و الأولی أن یقال فی تقریر البرهان إن العله المقتضیه یجب أن یکون بینها و بین معلولها مناسبه ذاتیه و ارتباط خاص یرتبط به وجوده بوجودها لذاته لذاتها و الارتباط الذاتی بین الوجودین یقتضی بنوع من الوحده السنخیه بینهما بحیث لا یفترقان إلا بالشده و الضعف- فلو صدر عن الواحد الحقیقی البسیط اثنان فإما بجهه واحده أو بجهتین لا سبیل إلی الأول- لاستلزامه صیروره ذلک الواحد اثنین و هو واحد هذا خلف و لا سبیل إلی الثانی لاستلزامه کون العله مرکبه غیر بسیطه هذا خلف، ط مده

و اعترض عليه بعض الأذكياء بقوله و يرد عليه أن الملاءمه المعتبره فى العله ليست هى الاتفاق فى تمام الماهيه و المساواه فى الحقيقه بل فى خصوصيه بها يصدر هو عنها دون غيره كما فى النار و الإحراق فإن مناسبتها للسخونه ليست لتمام ماهيتها- بل لخصوصيه صورتها الناريه فلو كانت العله ملائمه لذاتها لأمرين لم يلزم أن تساويهما فى الحقيقه و هو ظاهر.

أقول إذا كانت العله بسيطه كانت الخصوصيه التى بها تلائم المعلول تمام حقيقته و ذاتها بخلاف ما إذا كانت مركبه كالنار و الماء فإن الخصوصيه التى بها يصدر عنها الأثر- لا يلزم أن تكون تمام حقيقتها بل يجوز أن تكون داخله فيها كالصوره الناريه للنار فى فعل الإحراق أو عارضه لها ككيفيه الحراره العارضه للماء المتسخن بالقسر فى فعله للسخونه فى جسم آخر.

ثم قال بقى النظر فى أنه تعالى واحد حقيقى كما قصدوه إذ ذهبوا إلى أنه تعالى وجود بحت بسيط برى ء عن الماهيه و شوائب التكثر مطلقا لكنهم قالوا إنه

علم باعتبار قدره من جهه إراده من حيثيه عاقل من وجه معقول من وجه و إذا جاز هذه الاعتبارات فى ذاته فليجز أن يكون منشأ لصدور أمور متعدده فلم يتفرع حينئذ ما ذهبوا إليه من أنه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه إلا أمر بسيط مجرد لتركب الجسم عن الهيولى و الصوره و احتياج الهيولى إلى الصوره فلا- يكون معلولا- أولا- و الصوره أيضا تحتاج فى تشخصها إلى العوارض و إلى الهيولى فلا يكون معلولا أولا و العرض يحتاج إلى الموضوع و ذلك المجرد ليس نفسا لأنها مع البدن و تحدث بحدوثه فهى إذن عقل مجرد و هو المطلوب.

أقول من زعم أن اتصافه تعالى بالعلم و القدره و غيرهما من الكمالات الوجوديه للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات و حيثيات و وجوه و اعتبارات حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات و الحيثيات فلا يخلص توحيده عن الإشراك نعوذ بالله منه و قد أسمعناك أن حيثيه كل صفه فيها هى بعينها إذا حققتها حيثيه الصفه الأخرى- فعلمه تعالى بعينه قدرته و قدرته تعالى بعينها إرادته ذاتا و اعتبارا و كذا عاقليته بعينها معقوليته ذاتا و اعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس فى أكثر كتبه بهذه العباره- كون ذات البارى عاقلا و معقولا لا يوجب اثنينيه فى الذات و لا اثنينيه فى الاعتبار- فالذات واحده و الاعتبار واحد لكن فى العباره تقديم و تأخير للمعانى.

و إن قلت العاقليه مضائفه للمعقوليه و المتضايفان لا يجتمعان فى موضوع واحد من جهه واحده لأن التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقليه و المعقوليه فى شى ء(۱) واحد من الجهه الواحده.

قلت ليس الأمر كما زعمته فإنه لم يقم(۲) على أن كل متضايفين متقابلان لأن معنى

۱- فيه أن المجتمعين هناك هما وصفا العاقل و المعقول و لا- إضافه بينهما و إنما هى نسبه بسيطه غير متكرره و اللتان بينهما النسبه المتكرره بالاعتبار و هما العاقليه و المعقوليه- فهما اعتباران عقليان غير خارجيين، ط مد

۲- كفى برهانا على ذلك كون المتضايفين من غير تقييد أحد الأقسام الأربعه الخارجه عن تقسيم المتقابلين، ط مد

الإضافه وحدها كون أحد المفهومين بحيث يلزم من تعلقه تعقل الآخر و مجرد ذلك الحد(۱) لا يستلزم تقابلهما فى الوجود و لا تغايرهما فى الحيثيه نعم قد يكون بعض الإضافات بخصوصها مما يقتضى التقابل و التخالف فى الوجود بين المتضايفين كالتحريك و التحرك و كالأبوه و البنوه و التقدم و التأخر و العظم و الصغر و العلو و السفل لا أن كل إضافه يوجب ذلك.

فالصحيح أن أحد أقسام التقابل الأربعه هو تقابل التضايف لا أن أحد أقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبما رأوا أن الحال فى التضاد و غيره على هذا المنوال- و هو وهم فاسد على ما هو التحقيق.

ثم قال أقول على أن فى دليلهم هذا أيضا نظر من وجوه منها أن الصوره عندهم جزء من عله وجود الهيولانى البته على ما يشير إليه تلويحا منهم و يلوح إليه إشاراتهم- فهى فى الوجود متقدمه البته على الهيولى فليجز أن يصدر عن المبدإ أولا- معنى الصوره(۲) و طبيعتها و بتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا إليه فى استناد الأفلاك إلى العقول التسعه و استناد هيولى العناصر إلى العقل العاشر و منها أن كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بين و لا مبين فلم لا يجوز أن يوجد أولا نفسا من النفوس المجرده الفلكيه- و يوجد بتوسطها الفلك المتعلقه هى به أو غير ذلك انتهى قوله بعبارته أقول كل من اعتراضيه فى غايه السقوط لا- يورده من له أدنى بضاعه فى فن الحكمه فالذى ذكره أولا- من أن الصوره جزء من عله وجود الهيولى و إن كان صحيحا كما نظر إليه فى مباحث التلازم بينهما لكنه ما أخذ كيفيه جزئيتها لعله الهيولى

۱- فيه أن حد التضايف هو كون كل من الماهيتين بحيث لا- تعقل إلا- مع تعقل الماهيه الأخرى المعقوله بها على نحو تكرر النسبه و هو يستلزم التغاير و التقابل إذ لا معنى لكون وجود واحد بعينه وجودا لماهيتين متمايزتين نعم يمكن أن يفرق بينهما إذا كانت الإضافه بين ماهيتين حقيقيتين أو بين مفهومين اعتباريين فلا تغفل، ط مد

۲- أى ذاتها لا من حيث احتفافها بالغرائب، س قده

و ما عرف أن الصوره بأى وجه و أيه حيثيه سبب للهيولى و متقدمه عليها و إلا لما شرع فى تسويغ هذا الاحتمال و درى أنه أمر محال فإن التى هى شريكه عله الهيولى هى الصوره المطلقه بوحدتها المرسله التى تفتقر فى تحصلها الوجودى و تشخصها(۱) الجزئى إلى استعداد خاص و عوارض مخصوصه لا توجد إلا فى الهيولى المنفعله دائما على نعت التجدد- و هذا إنما ينضبط بحركه و زمان و تجدد صوره بعد صوره مستتبعه لاستعداد بعد استعداد- فلا يمكن أن يكون الصور الجسمانيه أو الطبيعيه أول الصوادر و أن يكون وجودها(۲) فى عالم الإبداع قبل الأكوان المتجدده و ذلك لأن وجودها لا يخلو عن تناه و تشكل و مقدار مخصوص و وضع معين و غير ذلك من الأمور.

۱- أراد أنه لا بد أن يكون نفس تلك الصوره المطلقه التى هى جزء عله مفتقره بوجه غير دائر إلى الهيولى ليتحقق التلازم بينهما و يؤدى التركيب إلى وحده ما و ذلك لأنه ليس المراد بصوره ما مفهومها الكلى و لا الفرد المنتشر منها كما هو لازم كلام هذا القائل بل الكلى الطبيعى من الجسميه و النوعيه و الطبيعى موجود بوجود أشخاصه لا- بوجود على حده- إلا- أن اعتبار وجود الطبيعى غير اعتبار وجود فرده و هما بوجه كالآن السيال و الزمان فذاتها بما هى مرسله محتاج إليها للهيولى فى الجمله و بما هى متشخصه و متخصصه أى متناهيه و متشكله- و بالجمله ملحوقه للواحق الماده من الانفصال و الاتصال محتاجه إلى الهيولى لأن الانفعال شأن الهيولى و لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص. فإذا كانت الصوره معلولا أولا و المعلول لا بد له من وجود فضلا عن كونه عله لما دونه- و وجود الطبيعه وجود شخصها بعينه و شخصيتها لا تتم إلا بالهيولى و لواحقها لزم صدور الكثير- عن الواحد بل كثره جمه أشار إليها بقوله و هذا إنما ينضبط بحركه و زمان إلخ لأنها لا بد أن تكون فى درجه وجودها و أيضا الصوره محتاجه إلى الهيولى فى البقاء لأنها محفوظه بتعاقب الأشخاص و حصول الأشخاص بالفصل و الوصل و الانفعالات و هى من لواحق الهيولى، س قده

۲- فى بعض النسخ و إن كان وجودها فى عالم الإبداع قبل الأكوان و معناه حينئذ أن وجودها العلمى و كينونتها العقليه غير محتاجه إلى الهيولى لكن لا تلازم بينهما فلا بأس بعدم الحاجه رأسا لها و إليها حينئذ، س قده

و هی إما داخله فی قوام شخصیتها أو من الأمارات و اللوازم للهویه التی ترتفع بارتفاعها الهویه الشخصیه لها و کل واحد من تلک الأمور لا یمکن أن یکون من لوازمها الحاصله لذاتها من ذاتها مجرده عن الماده و انفعالاتها و إلا لکانت جمیع الجرمیات التی من نوعها متفقه فی هذه اللوازم الشکلیه و المقداریه و الوضعیه حتی الأجزاء المفروضه لکل طبیعه جرمیه بالقیاس إلی کلها فلم یتصور عند ذلک کل و لا جزء و اللازم ضروری الاستحاله فکیف یجوز أن یکون أول الصوادر طبیعه مرسله غیر متحصله و لا متشخصه ثم یصیر قبل تشخصها عله متوسطه لصدور ما یفتقر هی فی تشخصها إلی ذلک الصادر بعدها مع أن العله للشی ء الواحد سواء کانت قریبا أو بعیدا أو شرطا أو جزءا أو آله- لا بد أن یکون بشخصیتها و هویتها متقدمه علیه. و أما الذی قرروه(۱) فی مبحث التلازم أن الصوره شریکه عله الهیولی- فهو إنما یتصحح إذا کانت الصوره واقعه فی عالم الحرکات و الانفعالات حتی تکون جائز التبدل و التعاقب و کونها جائز التبدل و التعاقب و الاتصال و الانفصال و الوحده و الکثره و الحدوث و الزوال من ضروریات الصوره الجرمیه المشترکه بین الکل و النوعیه العنصریه لذاتها و کذلک الصوره النوعیه الفلکیه و لو من بعض الجهات.

علی أنک قد علمت من طریقتنا فی حدوث العالم من إثبات التجدد و الکون و الفساد لکل صوره طبیعیه فکیف یسع لعاقل ذکی أن یحتمل عنده کون صوره مادیه أول الصوادر و هی عندنا متدرجه الوجود و فی الحکمه المتعارفه ملتئمه الحقیقه من حیثیتین حیثیه بها قبل الهیولی و حیثیه بها بعد الهیولی فالشی ء الذی بحسب الحقیقه منتظم الذات من جهتین جهه فعلیه بقائیه و جهه انفعالیه حدوثیه لا یمکن أن یکون سببا لوجود ما یفتقر

۱- ما ذکره أولا کان تحقیق التلازم و الآن بصدد دفع ما استند به هذا القائل من قولهم بأن الصوره التی قالوا إنها جزء العله ما هی الواقعه فی الماده فیلزم صدور الکثیر کما حققنا- مع أنها متجدده بالذات فکیف ترتبط بالثابت القدیم علی أن معنی الشرکه لعله الهیولی لیس إلا أن المؤثر الحقیقی فی الهیولی و إن کان هو العقلی إلا أن فیضه یمر علی الصوره أولا و علی الهیولی ثانیا فمثل هذا الموجود کیف یکون صادرا أولا للواجب تعالی و مصدرا لما دونه، س قده

إليه في ذاته و لو من إحدى الجهتين دون الأخرى إلا أن يكون واقعا في عالم الحركات و الاستعدادات التي لا يمكن حصولها إلا بأسباب كثيره و علل ذاتيه و عرضيه.

و أيضا لو فرض أن الذي صدر من الواحد هو الصوره و بتوسطها الماده فتلك الصوره إما صوره واحده أو صور كثيره فعلى الثاني يلزم صدور الكثره منه ابتداء و على الأول يلزم أن يكون بعض الأجسام عله لبعض و هذا مما يبطله البرهان.

ثم قوله على ما ذهبوا إليه من استناد الأفلاك إلى العقول التسعه و استناد هيولى العناصر إلى العاشر.

أقول الخلط فيه ظاهر(۱) لأن فيه قياس الواحد المحض من كل جهه إلى الواحد- الذي فيه كثره من جهه عقليه كما في استناد الفلك إلى العقل أو إلى الواحد الذي هو كثير في الخارج أيضا بوجه كما في استناد الهيولى إلى العقل فإن في الأول صدر الفلك و هو واحد طبيعي ملتئم الذات من ماده و صوره عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي إلى جنس و فصل أو وجود و ماهيه أو كمال وجودي و نقص عدمي أو غنى و فقر فقد صدر مركب عن مركب إلا أن التركيب في المعلول أشد من التركيب في العله و الوحده بالعكس و هكذا الأمر في كل مفيض و مستفيض فإذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقي بحال صدوره عن المركب.

و في الثاني نقول صدرت الهيولى المشتركه عن العقل بإعانه الحركه المستمره(۲) الفلكيه التي لها في كل آن هويه أخرى بعد هويه كما للهيولى في كل وقت تهيئوا و استعداد آخر بصوره أخرى لاحقه من جهه اقترانها بصوره أولى سابقه فهاهنا بالحقيقه

۱- لعله جعل المقايسه و التشبيه في كلام المعترض لصدور الصوره عن المبدإ بجعل قوله على ما ذهبوا إلخ متعلقا بقوله فليجز أن يصدر إلخ و لك أن تجعله متعلقا بقوله و بتوسطها إلخ و المقايسه لصدور الهيولى عن الصوره فلا يرد عليه شي ء مما أورده كما لا يخفى، س قده

۲- أي المطلقه من الحركه المستديره الفلكيه كما أنه صدر عنه بانضمام الحركات الخاصه الفلكيه المواد المخصوصه المنوعه بل الصور المنوعه العنصريه، س قده

الکثیر الخارجی عله للکثیر الخارجی و إن کان فی ضمن ذلک استناد واحد مبهم مشترک الذات من جهه وحدتها الضعیفه المبهمه إلی واحد عددی من جهه انفراده عن ضمائم الحرکات السماویه و الاستعدادات الأرضیه فکیف یقاس هذا الواحد الذی مع الکثره إلی الواحد- الذی هو قبل کل کثره و لا یکون معه فی مرتبه وجوده شی ء فضلا عن کثره أشیاء.

و أما الوجه الثانی له فی الاعتراض فهو أیضا فاسد لأن نفسیه النفس هی بعینها نحو وجودها و لیست کسائر الإضافات العارضه للأشیاء بعد وجودها و تحصلها کالأبوه و الإخوه و الملک و السلطنه و لیس الأمر فیها کما هو المشهور من أن نسبه النفس إلی البدن- کنسبه الملک إلی المدینه و نسبه الربان إلی السفینه لأن ذلک مبرهن البطلان کما حقق فإذن لا یمکن أن یتصور للنفس بحسب وجودها الشخصی مرتبه سابقه علی البدن- لا بالزمان و لا بالذات و الهویه(۱) فلو کانت عله للبدن فلا بد أن تکون متقدمه علیه و هو محال کما بیناه.

و أیضا علی طریقه الحکمه المتعارفه نقول النفس هی الجوهر الذی یفتقر فی فعله إلی الماده فإن الذی یستغنی فی فعله و إیجاده عن الماده و الإیجاد متقوم بالوجود فلا- محاله یستغنی فی الوجود عن الماده فیکون عقلا لا نفسا فإذا کان الآمر کذلک فلا یمکن صدور ما هو ماده لفعل النفس من النفس و لا ماده أخری یمکن صدورها عن نفس من النفوس إذ لا یمکن تحقق وضع لماده تعلقت بها النفس بالقیاس إلی ماده أخری یمکن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل إنما الذی یحتمل تسبب الماده بوضعها الخاص فی صدوره من النفس- هی الأعراض اللاحقه بالمواد بعد وجودها بل هاهنا قاعده کلیه(۲) فی أنه لا یمکن صدور

۱- علی مذهبه من أن النفس جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء و أنها فی أول المراتب طبع یتحرک جوهرا حتی یتصل اتصالا بلا تکمم و تکیف بمقام التروح و التجرد الحقیقی فلا سبق بالذات فضلا عما بالزمان، س قده

۲- هی أن کل قوه مادیه مطلقا وجودها وجود وضعی فإیجاد وضعی لما ذکره من الإیجاد متقوم بالوجود و الوضع لا یتصور بالنسبه إلی المعدوم و لا إلی الموجود الذی هو الهیولی- إذ لا وضع لها بالذات، س قده

ماده جسمانيه مطلقا عن قوه جسمانيه أو صوره متعلقه بالماده سواء كان التعلق بها فى أصل الوجود أو فى الفعل و الإيجاد فسقط إذن احتمال كون الصادر الأول نفسا فلكيه- يصدر بسببها فلك من الأفلاك.

على أن باقى الأفلاك إن كانت فى مرتبه وجوده يلزم صدور الكثير معا و إن لم يكن فهو إما حاو فيلزم إمكان الخلاء و إن كان محويا يلزم صدور ما هو فى مكان أعلى قبل تجدده(۱) أو بعد تجدده(۲) فيلزم إمكان الخلاء مع لزوم صدور الأعظم الأشرف عن الأصغر الأخس و هذا كله من مجازفات الأوهام

الفصل (۷) فى قاعده إمكان الأشرف الموروثه من الفيلسوف الأول مما يتشعب عن أصل امتناع صدور الكثره عن الواحد الحق

اشاره

قاعده أخرى هى قاعده إمكان الأشرف مفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم فى مراتب الوجود من الممكن الأخس و أنه إذا وجد الممكن الأخس فلا بد أن يكون الممكن الأشرف منه قد وجد قبله و هذا أصل شريف برهانى عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته و بركاته و قد نفعنا الله سبحانه به- نفعا كثيرا بحمد الله و حسن توفيقه و قد استعمله معلم المشائين و مفيدهم صناعه الفلسفه- فى أثولوجيا كثيرا و فى كتاب السماء و العالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب أن يعتقد فى العلويات ما هو أكرم و كذا الشيخ الرئيس فى الشفاء و التعليقات و عليه بنى فى سائر كتبه و رسائله ترتيب نظام الوجود و بيان سلسلتى البدو و العود و أمعن فى تأسيسه الشيخ الإشراقى إمعانا شديدا فى جميع كتبه كالمطارحات و التلويحات

۱- إذ المحدد الجهات هو الحاوى على الكل و لم يوجد بعد و هذا محوى و فرض أنه فى مكان عال فوقع التجدد فى الفلك المحوى و لا تجديد من حاو، س قده

۲- أى بالخلاء لو جاز إذ المفروض أنه محوى فهنا خلاء حاو له و ليكون مكانا للفلك الحاوى بعد وجوده فيلزم الخلاء ثم تعليل الأكبر بالأصغر، س قده

و کتابه المسمى بحکمه الإشراق حتى فى مختصراته کالألواح العمادیه و الهیاکل النوریه و الفارسى المسمى بپرتونامه و الآخر المسمى بیزدان بخش قد استعمل هذه القاعده فى إثبات العقول و إثبات المثل النوریه(۱)(۲) أرباب الأنواع و غیر ذلک و قلده محمد الشهرزورى المورخ للحکماء فى کتاب الشجره الإلهیه فى تحریرها و شرحها شرحا مستوفى فنقول فى بیانه(۳) على محاذاه ما وجدنا فى کتب الشیخ الإشراقى- إن الممکن الأخس إذا وجد عن البارى جل ذکره فیجب أن یکون الممکن الأشرف قد وجد قبله و إلا فأما إن جاز أن یوجد معه فیلزم أن یصدر عن الواجب لذاته فى مرتبه

۱- لأن یقال المجرد المحض أشرف من المجرد المتعلق و بعباره أخرى الروح المرسل أشرف من الروح المضاف فإذا کان الثانى موجودا فلیکن الأول موجودا قبله و بأن یقال الأنواع الطبیعیه فى عالمنا موجود و هى أدنى و أخس من هذه فى عالم العقول فلتکن موجوده قبلها، س قده

۲- تقدم الکلام علیه فى بحث المثل من مباحث الماهیه، ط مد

۳- یمکن أن یبرهن علیه بطریق آخر أسد و أخصر و لنمهد له مقدمه هى أن کون الوجود حقیقه أصیله مشککه مختلفه بالشده و الضعف و الفعل و القوه و الشرف و الخسه و وقوع العلیه و المعلولیه فى الممکنات و کون الجعل فى الوجود یستلزم تحقق مراتب فوق الاثنتین فى الوجود و لا محاله تختص واحده منها بالواجب تعالى و الباقیه بالممکنات و بینها ما هو أشرف و ما هو أخس ثم إن رجوع وجود المعلول بالنسبه إلى وجود العله الفیاضه إلى الوجود الرابط- الذى لا یستقل فى نفسه بوجه دون أن یتقوم بوجود نفسى هو المقوم له یوجب کون المراتب بحیث کل مرتبه ذاتیه منها رابطه بالنسبه إلى ما فوقها متقومه به و هو مقومها فلو فرضناها سلسله مترتبه من مراتب ثلاث کانت المرتبه الدانیه رابطه متقومه بما فوقها لا غیر و المتوسطه وجودا نفسیا مقوما لما دونها رابطه بالنسبه إلى ما فوقها متقومه به و العالیه وجودا نفسیا متقومه لما دونها مطلقا إذا تمهدت هذه المقدمه فنقول لو تحقق ما هو أخس و لم یتحقق ما هو أشرف قبله سواء تحقق معه أو بعده أو لم یتحقق أصلا لزم تحقق ما فرض متقوما بالذات بدون مقومه هذا خلف، ط مد

واحده من جهه واحده شيئا(۱) أحدهما الأشرف و الآخر الأخس و هو محال و أما إن جاز وجوده بعد الأخس و بواسطته فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته و أما إن لم يجز صدور الأشرف لا مع الأخس و لا بعده و لا قبله كما هو المفروض مع أنه ممكن و الممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فإن لزم فإنما يكون لأسباب خارجه عن ذاته و ذات موجده- و إلا لم يكن ممكنا و هو خلاف المقدر فإذا فرض وجوده و ليس بصادر فرضا عن الواجب الوجود أولا قبل الأخس و قد استحال وجوده مع الأخس و لا بعده بلا واسطه أو بواسطه معلول آخر من المعلولات فبالضروره وجوده(۲) لكونه ممكنا و لم يكن علته واجب الوجود و لا شي ء من معلولاته يستدعي جهه مقتضيه له أشرف مما عليه واجب الوجود- حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهه أنه بمرتبه من الفضيله و الشرف يستدعي فاعلا أكرم و أشرف من فاعل هذا الصادر و فاعل الصادر الأول ليس إلا البارى الواجب تعالى فيلزم أن يكون ذلك الممكن مستدعيا بإمكانه مبدعا يكون أعلى و أشرف من الأول سبحانه و ذلك محال لأن واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في الشده.

و شارح حكمه الإشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الأخس و لم يوجد الممكن الأشرف قبله لزم إما خلاف المقدار أو جواز صدور الكثير عن الواحد أو الأشرف عن الأخس أو وجود جهه أشرف مما عليه نور الأنوار لأن وجود

۱- هذا إنما يجرى في الصادر الأول و أما ما بعده من العلل المتوسطه التي هي أشرف مما دونها فلا يستحيل صدور أكثر من واحد عن عالمها لتقرر جهات كثيره فيها، ط مد

۲- و هاهنا شقان آخران و هما استناد عدم وجوده إلى وجود مانع مقارن لما هو أشرف منه أو وجود مانع مما هو في مرتبته من الشرف و الخسه مع فرض كون الواجب تعالى هو العله له كما اعترف به المصنف ره فيما سيجي ء من كلامه في منع جريان القاعده في عالم الماده. لكن يندفع الاحتمالان بأن البناء على جريان القاعده فيما فوق عالم الماده و لا تضاد و لا تمانع هناك، ط مد

الأخس إن كان بواسطته(۱) لزم الأول و إن كان بغير واسطه و جاز صدور الأشرف عن الواجب لزم الثانی و إن جاز عن معلوله لزم الثالث و إن لم یجز عنهما لزم الرابع- و إذا بطلت الأقسام کلها علی تقدیر وجود الأخس مع عدم وجود الأشرف قبل بالذات فذلک التقدیر باطل و یلزم من بطلانه صدق الشرطیه المذکوره و هی قاعده إمکان الأشرف- و إذ لا أشرف من واجب الوجود و لا من اقتضائه فمحال أن یتخلف عن وجوده وجود الممکن الأشرف و یجب أن یکون أقرب إلیه و أن یکون الوسائط بینه و بین الأخس هی الأشرف فالأشرف من مراتب العلل و المعلولات من غیر أن یصدر عن الأخس الأشرف- بل العکس من ذلک إلی آخر المراتب انتهی کلام هذا الشارح بألفاظه.

تنبیه عرشی

المشهور عند المعتبرین لهذه القاعده أن یراعی فی جریانها شرطان أحدهما استعمالها فی متحدی الماهیه للشریف و الخسیس دون غیره و الثانی استعمالها فیما فوق الکون و الإبداعیات دون ما تحت الکون و ما فی عالم الحرکات- و لما کان الوجود عندنا حقیقه بسیطه لا یتفاوت أفرادها فی ذاتها إلا بالکمال و النقص فی نفس حقیقته المشترکه یتکثر بهما الماهیات(۲) نوعا أو فی عوارضها بأمور

۱- وجه هذا الاشتراط أمران أحدهما أن الخسیس لا بد أن یکون من سنخ الشریف- کما أن النور الضعیف ناقص من النور القوی و هذا کماله لا أن البیاض مثلا ضعیف أو ناقص من النور و البیاض الشدید کمال البیاض الضعیف و الحراره الشدیده للضعیفه و قس علیه. و ثانیهما أن یسهل إثبات إمکان الأشرف لأنه إذا کان ماهیته عین ماهیته الأخس و قد وقعت و لم یلزم منه محال وضح إمکانه بخلاف ما إذا کان ماهیته مباینه، س قده

۲- إذ الوجود مقول بالتشکیک و المقول بالتشکیک ما له عرض بحسب المراتب المتفاضله وراء ما لکل مرتبه من العرض الأفرادی فالماهیات المنتزعه من المراتب متخالفه نوعا و الماهیه المنتزعه من العرض الأفرادی متخالفه شخصا. إن قلت إذا کان تکثر الماهیات بتکثر الوجود و قد قالوا إن تکثر الوجود بتکثر الموضوعات أی الماهیات قلت الوجودات واسطه فی التکثر للماهیات و أما تکثر الماهیات لتکثر الوجودات فواسطه فی الإثبات، س قده

خارجه یتکثر بها أفراد ماهیه واحده شخصا و الثانی لا یکون إلا فی عالم الحرکات و الاستعدادات فالقاعده جاریه فی إثبات الممکن الأشرف إذا وجد الممکن الأخس- و إن لم یکونا جمیعا تحت ماهیه واحده نوعیه لأن اتحادهما فی طبیعه الوجود و هی طبیعه واحده بسیطه لا اختلاف لها فی ذاتها المشترکه یکفی فی جریان القاعده فی إثبات أن الأشرف من أفرادها یجب أن یکون أقدم من الأخس و أن کل مرتبه من مراتب الشرف بالإضافه یجب أن تکون صادره عن الحق الأول جل ذکره و أما الشرط الثانی فیجب مراعاته ضروره لئلا یرد أن القاعده لو کانت حقه لزم أن لا یکون بعض الأشخاص ممنوعا عما هو أشرف و أکمل له و لیس الأمر کذلک فإن أکثر الخلق ممنوعون عن کمالاتهم العقلیه و الحسیه مع أن حصولها لهم أشرف و أکمل من عدم حصولها لهم و ذلک لأن(۱) القاعده إنما تکون مطرده فی الأمور الممکنه الثابته الوجود الدائمه- بدوام عللها الثابته المرتفعه عن تأثیر الحرکات الفلکیه و الأوضاع السماویه و الأنوار الکوکبیه المقتضیه لحدوث الحادثات و زوال الممکنات بحسب تضادها فی الوجود و تمانعها فی المکان و الزمان و ینافیها فی الماده و الموضوع کالمرکبات العنصریه و الأشخاص المتکونه فإن الحرکات السماویه کما أنها مؤثره فی وجودها کذلک مؤثره فی عدمها فإن کثیرا مما فی عالم الکون و الفساد یمکن علیها فی ذاتها و هویتها أشیاء کثیره کمالیه ثم تصیر ممنوعه عنها بأسباب أخری خارجه عن ذاتها فهی ربما تکون محرومه عما هو أکمل و أشرف

۱- محصله أن البرهان السابق إنما یجری فیما کان الأشرف عله للأخس و لم یکن هناک مانع یمنع و ذلک إنما یجری فیما وراء عالم الکون و أما فیه فلا علیه للأشرف بالنسبه إلی الأخس- و یمکن اقتران الحوادث بالموانع فلا مجری للقاعده و العباره کما لا- تری لا- تخلو عن مسامحه ما فإن المحذور الذی ذکره إنما یجری فی الأمور الجسمانیه الکائنه الفاسده و أما الأجرام العلویه التی یرون دوام وجودها و تنزهها عن الکون و الفساد فلا مانع من جریان القاعده فیها لکن قوله إن القاعده إنما تکون مطرده فی الأمور الممکنه الثابته الوجود إلخ لا یشملها لکونها متحرکه بجواهرها غیر ثابته فی وجوداتها، ط مد

لممانعه أسباب سماويه و علل طبيعيه تابعه لاستعدادات أرضيه تابعه للحركات السماويه- بأنوارها و أوضاعها و مطالعها و مغاربها فإذن يجوز أن يعطى الشى ء الواحد أمرا شريفا تاره و خسيسا أخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له.

و أما الأمور الدائمه فإن شرفها و خستها تابعان لشرف الفاعل و خسته لا غير- فلا يختلف الأمور هنالك إلا لاختلاف الفاعل أو لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالأشرف الأشرف و بالأخس الأخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه إمكان الأشرف و بين ما لا يطرد و اندفع السؤال.

و مما يجب أن يعلم(۱) أن الخسيس فى الأشياء الكائنه و الفاسده و إن أمكن أن يكون متقدما على الشريف زمانا و طبعا بحسب الأعداد كالنطفه تتقدم على الحيوان و البيضه على الدجاج و البذر على الشجر و العنصر على الجماد لكن عند التأمل يظهر أن الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الإيجاد و أن الفضل و الكمال للمتقدم بالذات فى الإيجاد و الخسه و النقيصه للمتأخر بالذات فيه و قد مر سابقا أن ما بالفعل متقدم أبدا على ما بالقوه على الإطلاق و أنك لو تصفحت الأشياء و ترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت أن الشريف متقدم دائما على الخسيس و أن الوجوب متقدم على الإمكان و الجزئى متقدم على الكلى و الفصل متقدم على الجنس و الشخص على النوع و الصوره على الماده و الوحده على الكثره و الاتصال على الانفصال و الوجود على العدم و الخير على الشر و الصدق على الكذب.

شک و تحقيق

إن على برهان القاعده بحثا قويا و شكا عريضا(۲) و هو أن

۱- إشاره إلى إمكان جريان القاعده فى الغايات الشريفه الضروريه للأشياء فإنها متقدمه لذوات الغايات بحسب الحقيقه و إن كانت متأخره عنها بحسب الظاهر و قد تلخص من جميع ما ذكره أن القاعده تجرى عنده أولا فى العقل الأول و كل عقل من العقول الطوليه و ثانيا فى العقول العرضيه التى هى أرباب الأنواع و ثالثا فى الأشباح المثاليه و رابعا فى الأجرام الفلكيه و خامسا فى الغايات الوجوديه الشريفه الضروريه، ط مد

۲- وصف البحث بالقوه و الشك بالعويصه من جانب العلامه الدوانى و إلا فعلى طريقه نفسه- فالأمر هين، س قده

فی نظم البرهان خلطا(۱) بین الامتناع و الإمکان بالذات و بین الامتناع و الإمکان بالقیاس إلی الغیر فمن الجائز أن یکون ما هو ممتنع بالذات ممکنا بالقیاس إلی الغیر لا بالغیر لأن الإمکان لا یکون بالغیر کما مر و من الجائز أیضا کون الممکن بالذات بحیث یکون الممتنع الذاتی ممکنا لا به بل بالقیاس إلیه فجهه أشرف مما علیه واجب الوجود و إن کانت ممتنعه بالذات لا محاله لکن لا یمتنع إمکانها بالقیاس(۲) إلی الممکن الأشرف المستدعی إیاها.

قال العلامه الدوانی فی شرحه للهیاکل بعد تحریر البرهان بصورته و مادته إنما یتم إبطال الشق الأخیر لو کان إمکان المعلول مستلزما لإمکان العله- و هو منقوص بأن انتفاء المعلول الأول ممکن مع أن علته و هی انتفاء الواجب مستحیل- و التحقیق أن إمکان المعلول یستلزم إمکان العله نظرا إلی ذات المعلول بمعنی أنه إذا نظر إلی المعلول لم یوجد فیه ما یوجب استحالته و انتفاء ذلک ممنوع فی صوره النزاع کما فی صوره السند.

قال و یمکن أن یقرر هکذا ما لیس موجودا قبل الموجود الممکن لیس ممکنا أشرف منه و ینعکس بعکس النقیض إلی قولنا ما هو ممکن أشرف فهو موجود قبله- بیان الأول أنه لو کان ممکنا أشرف فعلی تقدیر وجوده إما أن یوجد من الواجب بلا

۱- أما بین الإمکانین فلأن إمکان المعلول لا یستدعی أزید من إمکان علته بالقیاس إلیه لإمکانه فی ذاته لذاته و أما بین الامتناعین فلأن امتناع العله بالذات لا یستلزم امتناعها بالقیاس إلی معلولها بل یجامع إمکانه بالقیاس فالجهه الأشرف ممتنعه بالذات و لیس لها الامتناع بالقیاس إلی الممکن الأشرف و أیضا هی ممتنعه بالذات و لیس لها الإمکان بالذات لکن لها الإمکان بالقیاس إلی الممکن الأشرف کل ذلک عند الباحث و الشاک و لما کان الامتناع بالقیاس أعم من الامتناع بالغیر أمکن أن یعمم لشمل الخلط بزعم الباحث بین الامتناع بالغیر و الامتناع بالذات- کما فی آخر کلام العلامه الدوانی من قوله و الحق أنه أرید إلخ، س قده

۲- کما فی الممتنعین بالذات حیث لا علاقه بینهما فامتناع کل منهما بالذات لا یصادم إمکانه بالقیاس إلی الآخر، س قده

واسطه و قد فرض وجود الأخس منه بلا واسطه فيلزم صدور الكثير عن الواحد أو بواسطه- و تنحصر فى الأخس فيلزم كون العله أخس من المعلول و اللازمان محالان و ما يلزم منه على تقدير وجود محال فهو محال فإمكانه يستلزم كونه محالا.

و فيه أيضا مثل النظر السابق و الحق أنه إن أريد بامتناع الأشرف(۱) ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك و إن أريد الامتناع بالذات فلا- يتم كما ذكرانتهى قوله بألفاظه- أقول فى حله إن الإمكانات كما علمت من طريقتنا تابعه للوجودات بحسب انبعاث الماهيات الممكنه عن مراتبها فالمجعول بالذات و الصادر من الفاعل هو وجود أى ماهيه كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل إلى طبيعه الوجود و معنى خاص كلى هو المسمى بالماهيه كما مر و تلك الماهيه هى المتصفه بالإمكان إذا لوحظت فى ذاتها من حيث هى هى من غير اعتبار الوجود و لا العدم فالماهيات و إمكاناتها تابعه للموجودات و جميع سلسله الوجودات ينتهى إلى الواجب جل ذكره فلا- يتصور ممكن من الممكنات لا- يكون وجوده إذا فرض مستند إلى واجب الوجود أو إلى ما يستند إليه- و لا أن يكون بحيث يستدعى إمكان وجوده عله هى ممتنعه بالذات فإن ذلك من مجازفات الوهم

۱- إلى قوله و أيضا نقول ليس المراد أن الممكن الأشرف لا- وجود له عند المورد فلا ماهيه له فلا إمكان له ليرد عليه أولا أنه منقوض بالممكنات التى لا وجود لها فى الخارج كالعنقا مع أن لها إمكانا و أنه يكفى فيه وجودها الذهنى و ثانيا أنه يلزم الدور لأن معرفه إمكان الممكن الأشرف و ماهيته موقوفه على معرفه وجوده حينئذ و معرفه وجوده موقوفه على معرفه إمكانه و ماهيته إذ ما لم يعرف العقل ماهيته و إمكانها لم يحكم عليها بالوجود بل المراد أن الإمكانات تابعه للماهيات و هى للوجودات و الوجودات تابعه للوجوب الذاتى بل ظهور له و الإمكان جواز قبول الوجود و العدم من الواجب بالذات أو من الممكن المستند إليه فكيف يكون الأشرف ممكنا و الحال أنه يلزم أن يكون قابلا للوجود من الجهه الأشرف الممتنعه بالذات- و هذا مجازفه وهميه عرفيه و مثل أن يقال زيد ممكن الوجود لأنه جائز أن يقبل الوجود عن شريك البارى، س قده

و أيضا نقول من طريق آخر(۱) أن الواجب بالذات يتعالى و يتعاظم عن أن يكون مرتبه من الكمال و الشرف يتصور أن يمتنع عليه بل كل كمال و فضيله- و كل حيثيه فعليه و جهه وجوديه(۲) يجب أن يتحقق فيه على وجه أعلى و أشرف.

فكلما فرضت مرتبه من مراتب الشرف و الفضل أنها فوق ما عليه واجب الوجود- فهى عند الفحص و البرهان يعلم أنها فيه لا محاله إذ لا جهه فيه غير جهه الوجوب بالذات- إذ لو وجدت فيه جهه امتناعيه أو إمكانيه لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد- فكل كمال يستدعى ممكن بالذات له يجب أن يكون موجودا فيه أو فيما يستند إليه- إذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيات الوجوديه- التى تفرض أو توجد فى كل شى ء من الأشياء فذاته الأحديه الحقه تامه و فوق التمام من كل جهه كماليه و جميع حيثيه وجوديه تماميه غير متناهيه و فوقيه غير متناهيه لأنه وراء ما لا يتناهى قوه فى التأثير الإيجادى بما لا يتناهى قوه فى الشده الذاتيه الوجوبيه- التى لا حظ لأحد منها و لا نصيب لعقل من العقول القدسيه من الاطلاع عليها و التشوق إليها و التعشق لها و إنما البرهان يؤدى إلى إثباتها و يحكم بثبوتها فلا يمكن أن يتصور مرتبه من مراتب المجد و الشرف و لا مرتبه من مراتب اللاتناهى بجهه من جهات الشده

۱- إن قلت كيف ينفى الامتناع و بناء البرهان كان على امتناع الجهه الأشرف مما عليه الواجب تعالى. قلت مقصوده نفى امتناع جهه كماليه يستدعيها ممكن واقعى لا- مفروض كما يقوله المورد عنه تعالى لأنه الغنى المغنى و الصمد الذى يملك حوائج السائلين ينادى به قوله ره فكل كمال يستدعى ممكن بالذات إلخ فالمورد فرض ماهيه إمكانيه أنها استدعت خصوصيه و جهه أشرف فى الواجب و أنها ليست فيه و هذا محال فاحش و بطريق آخر يقول كل جهه كماليه يفرض إنما تمتنع عليه فإذا وقفت النظر فهى فيه بالوجوب مثل قولهم صرف الوجود- الذى لا أتم منه كلما فرضت ثانيا له فهو هو لا غيره، س قدس سره

۲- احتراز عن الجهات العدميه و الحدود و النقائص فإنها ممتنعه عليه و ترجع إلى سلب السلب و هو الإثبات، س قدس سره

و العده و المده لا تكون متحققه فی ذاته البسیطه الحقه أو لا یكون ثبوتها و تحققها فی ذاته علی وجه أعلی و أشرف بالوجوب الذاتی لما مر من أن جمیع الحیثیات الوجودیه- نسبتها إلی ذاته تعالی لیس إلا علی وجه الضروره الذاتیه الأولیه.

و إذا اتضح هذا فقد انكشف أنه لیس فی صنع البرهان المذكور خلط بین الإمكان بالذات و الإمكان بالقیاس إلی الغیر و لا اشتباه بین الامتناع بالذات و الامتناع بالقیاس إلی الغیر هذا ثم الذی ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقیق و التدقیق لیس بصحیح فی نفسه و الإشكال الذی یرد فی المشهور علی قولهم الممكن لا یستلزم محالا- بإمكان عدم المعلول الأول و استلزامه لعدم الواجب لا- یدفع بما ذكره فإن الإمكان الخاص بالقیاس إلی الغیر إنما یتصور بین شیئین لا یكون بینهما علاقه ذاتیه و نسبه إیجابیه علیه و معلولیه و أما اللذان بینهما هذه العلاقه فللعله وجوب بالقیاس إلی معلولها لاحتیاجه إلیها و للمعلول وجوب بالقیاس إلی علته لاقتضائها إیاه فالإشكال المشهور غیر مندفع بما قرره و لا البرهان المذكور منقدح بما صوره.

و أما حل الإشكال فقد مر بیانه منا موافقا لطریقتنا من أن المعلول لیس إلا نحوا من الوجود علی طریق الاستتباع و الوجوب و أما الإمكان فهو حال الماهیه المأخوذه فی ذاتها و لا علاقه و لا ارتباط بین الماهیه و بین العله وجودا و لا عدما فإمكانها لا یستلزم شیئا من وجود العله و عدمها إذ لو استلزمت فی ذاتها بذاتها عله لكانت من حیث هی- مرتبطه مجعوله بها و ذلك باطل كما سبق و أما النظر إلی الوجود الذی هی متحده به فلیس له حیثیه إلا- حیثیه الوجوب بالواجب بالذات و القیام بالقیوم الحق و هو الوجوب التعلقی لا غیر و لا یمكن فیه فرض اللاوجود لأنه فرض النقیضین مواطاه و اشتقاقا جمیعا- لما مر أن الوجود موجود فی ذاته فالممكن غیر مستلزم للمحال و المستلزم للمحال أعنی عدم المعلول الأول لعدم الواجب هو غیر ممكن فی نفسه بل هو فی نفسه محال بالغیر- الذی هو المحال بالذات و لا جهه فیه غیر المحالیه(۱) فتفطن.

۱- إذ لو كانت فیه جهه الإمكان و هو عدم لاستوت نسبته إلی الوجود و العدم و هو محال- و لو كانت فیه جهه الوجوب الذاتی لاجتمع الوجوب الذاتی و الامتناع الغیری و هو أیضا محال- و لو كانت فیه جهه الامتناع الذاتی لاجتمع الذاتی و الغیری من الامتناع و قد تقدم بیان استحالته فی مبحث الجهات هذا و نظیر البیان جاء فی الوجود الواجب بالغیر. و قد تبین بذلك أن كلا من الوجود و العدم إما أن یكون واجبا بالذات أو واجبا بالغیر- و أن الذی تجتمع فیه جهتان نفسیه و غیریه هی الماهیه تجتمع فیها الإمكان الذاتی مع الوجوب أو الامتناع بالغیر، ط مد

إشكال فكرى و انحلال نورى

أنه قد وقع لنا فى سالف الزمان إشكال معضل على قاعده إمكان الأشرف هو أن العقول أنوار محضه متفقه فى حقيقه النوريه البسيطه متفاوته بحسب الشده و الضعف- فى أصل تلك الماهيه النوريه على طريقه حكماء الفرس و الإشراقيين و هى عندنا وجودات صرفه غير مشوبه بعدم خارجى متفقه فى طبيعه الوجود المطلق و هى حقيقه بسيطه خارجيه متفاوته بالشده و الضعف كما مر مرارا.

فيلزم على كل من المنهجين أن يوجد بين كل اثنين واقعين فى سلسلتى العليه و المعلوليه أفراد بلا نهايه و كذا بين نور الأنوار و المعلول الأول يجب أن يوجد آحاد بلا نهايه لاشتراك النوريه الوجوديه بينه تعالى و بين سائر الأنوار الصرفه و الوجودات المحضه و ذلك لأنه ما من مرتبه من الشده إلا و يتصور(۱) بينها و بين ما هو أشد منها مرتبه أخرى بل مراتب غير معدوده يكون هى أشد من تلك المرتبه و أضعف مما فوقها فقاعده إمكان الأشرف جاريه فيها حاكمه بتحقق وجودها فتكون موجوده لا محاله و كذا تجرى و تحكم بوجود مرتبه بينها و بين كل من الطرفين و هكذا إلى ما لا نهايه له فيكون بين كل عقل و عقل و نور و نور وجود عقول و أنوار غير متناهيه مجتمعه مترتبه ترتبا ذاتيا و هو ممتنع على أنها محصور بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهيه.

۱- سيما و قد حقق أن الشرف و الخسه من الأمور النسبيه التى كل منها بالنسبه إلى ما فوقها أدون و بالنسبه التى ما تحتها أعلى، س قدس سره

و هذا الإشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر و ما قدر أحد على حله إلى أن نور الله قلبى و هدانى ربى إلى صراط مستقيم و فتح على بصيرتى باب ملكوت السماوات و الأرض- بمفتاح معرفه نفسى فإن معرفه النفس مفتاح خزائن الملكوت و ذلك أنى نظرت إلى نفسى فوجدتها إنيه صرفه لا يدخل فيها جسد و لا عضو من الأعضاء كقلب أو دماغ أو بخار يسمى عند الأطباء بالروح و لا أيضا يدخل فيها أمر ذهنى و لا ماهيه عقليه لأن جميعها يغيب عن ذاتى و ذاتى لا تغرب عن ذاتى أبدا كما استفاده صاحب التلويحات عن الفيلسوف المعلم للمشائين فى الواقعه ثم وجدت ذاتى و إنيتى غير محدوده فى حد معين و مرتبه مخصوصه لا يتعداها بل رأيتها مع وحدتها و بساطتها تعقل الأشياء المعقوله بذاتها و تتخيل الصور المتخيله بذاتها و كذا تدرك الصور المحسوسه بذاتها لا- كما توهمه كثير من النظار أن النفس تدرك المعقولات بذاتها و تدرك غيرها بالآلات عنوانه أن المدرك بالذات للمتخيلات و المحسوسات هى آله النفس لا النفس و هذا فى غايه السخافه و البطلان.

كيف و المستعمل للآله الجزئيه فى أمر جزئى محسوس لا بد أن يدركها لا محاله- و إلا لم يكن الآله آله طبيعيه و لا القوه قوه نفسانيه بل حيوانا مباين الذات إلا أنه صار بقوته و مادته و نفسه و جسده عضوا من أعضائنا كالبصر و الأذن و غيرهما و تجويزه خروج عن الغريزه العقليه نعم هذه الآلات استعمالاتها مخصصات لحدوث الإدراكات و المدرك بالذات فى الجميع هى النفس كما سينكشف لك زياده فى الإيضاح فى مباحث علم النفس.

فإذن النفس الإنسانيه مع وحده وجودها و هويتها لها درجات ذاتيه من حد العقل- إلى حد طبيعه و الحس فلها مقام فى عالم العقل و مقام فى عالم المثال و مقام فى عالم الطبيعه و كل واحد من هذه المقامات الثلاثه أيضا متفاوت الدرجات قوه و ضعفا و كمالا و نقصا فحس يكون أقوى أشد من حس آخر فى باب الحس كالبصر أقوى من السمع و كذا خيال أقوى و أنور من خيال آخر فى باب التمثيل و عقل أشرف و أوضح من عقل آخر فى باب التعقل فهى مع صرافه وحدتها كثيره المقامات رفيعه الدرجات فإذا كانت النفس حالها

کـذلک فالعقول أولی بهـذا الحال فعلی هـذا القیاس حال کل عقل فی وحدته الجمیعه المنطویه فیها مراتب و حدود غیر متناهیه فرضیه موجوده بوجود واحد إجمالی(۱) أعلاها و أشـدها هو ما یلی أدون مراتب ما هو فوقه و أدناها و أنقصـها هو ما یلیه أعلی مراتب- ما هو تحته و یتلوه فی سلسـله الإبـداع و إن سألت عن الحق فالعقول القادسه علی تفاوت طبقاتها طولا و عرضا کلها من المراتب الإلهیه و الشـئون الصـمدیه و السـرادقات النوریه لأنه سـبحانه رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ و أما تعددها لأجل تعدد آثارها من الأفلاک و غیرها من أنواع البسائط و المرکبات- فذلک لا یقدح فی وحدتها فی الوجود بل إنما یوجب ذلک کثره الجهات و الحیثیـات فیهـا- باعتبار الشـده و الضـعف و العلو و الـدنو و الکمال و النقص فتفعل بالأشـرف الأشـرف من الطبائع و بالأخس الأخس منها و بالأعلی الأعلی من طبقات الأجرام کالفلک الأعلی و ما یتلوه و بالأدنی الأسـفل منها کالأرض السفلی و ما یعلوها و کـذا قـدمها و دوامهـا ببقـاء الله تعـالی ینـافی حـدوث العالم و تغیر ما سوی الله جمیعا کما اتفق علیه جمیع أهل الملل- و أقمنا البرهان القاطع الخالی عن الجدل کما سنوضحه أیضا فیما بعد أشد إیضاح.

و ذلک لما أشرنا إلیه مرارا أنها من حیث ذاتها من لوازم الأحدیه و الشئون الإلهیه

۱- فلا تعـدد و لا آحاد مقصوده متناهیه فضـلا عن کونها غیر متناهیه فضـلا عن اجتماعها و ترتیبها بل مراتب عشـر مثلا لموجود واحـد مفارق محض هو عقل الکل کما أنه علم الله و قدره الله- و مظهر الله الأعظم بل ظهوره الأتم و نظیر هذا السؤال و الجواب مـا فی مسأله أخری یقول بها المصـنف ره هی أن فی ترقیات المواد و فی الانقلابات لا بـد أن یکون برزخ بین صوره و صوره- کالبخـار بین المـاء و الهواء و کـالطحلب بین الجمـاد و النبات و کالإسـفنج بین النبات و الحیوان- و کالمسوخات بین الحیوان و الإنسان و کالصوره المثالیه بین الروح الأمری و الروح البخاری- و الدم المعتدل بین الروح البخاری و البدن الطبیعی فیرد السؤال أنه یلزم برازخ و أمور غیر متناهیه لاسـتدعاء ذلک برزخا آخر بین ذلک البرزخ و الطرف و هلم جرا و الجواب أن هـذه المراتب متصـله واحـده و البرازخ غیر مفصوله عن الأـطراف کالأـطراف کل واحـد منها عن الآخر- و الکل شـی ء واحـد ذو مراتب، س قدس سره

و هی لوامع وجهه تعالی و تجلیات نوره و أما من حیث نسبتها إلی ما یصدر عنها علی التدریج و التجدید من خلق جدید فهی حادثه من هذه الجهه متجدده لأن العله مع المعلول فی الوجود من جهه ما هی عله له فلا محاله یتجدد بتجددها لکن کیفیه هذا التجدد من جانب العله الثابته الذات و نحو ارتباط المتغیر بالثابت الذات مما یصعب إدراکه علی أکثر النظار و یسهل علی من وفق له من ذوی الأبصار.

تبصره مشرقیه

اعلم أن للوجود المطلق حاشیتین إحداهما واجب الوجود و هو الغایه فی الشرف- لأنه غیر متناهی الشده فی الکمال و غیر متناهی القوه فی الفعل و الأخری الهیولی الأولی و هی الغایه فی الخسه لأنها غیر متناهیه القصور عن الکمال و غیر متناهی الإمکان و القوه فی الانفعال و لا یتنزل الوجود إلیها ما لم یقع له المرور علی جمیع الأواسط المترتبه- و کذا لم یرتفع الوجود فی الاستکمالات إلی التقرب إلی الله تعالی ما لم یقع له المرور- علی جمیع الحدود المتوسطه بینها و بین الله تعالی علی الترتیب الصعودی.

فإذا تقررت هذه المقدمه بالبرهان کما أشرنا إلیه سابقا و سیتضح لک أیضا- لاحقا زیاده إیضاح إن شاء الله ظهر و تبین أنه کما یمکن إثبات الموجودات المتوسطه- بقاعده إمکان الأشرف یمکن إثبات کثیر منها بقاعده أخری لنا أن نسمیها قاعده إمکان الأخس و قد استعملناها حسب ما أشار إلیه معلم الفلاسفه فی کتاب أثولوجیا فی کثیر من المواضع.

منها أن الأرض و غیرها من بسائط العناصر بعد أن ثبت أن لکل منها مدبرا عقلیا و صوره مثالیه(۱) فی عالم المفارقات ثبت أن لها نفسا نباتیه و لها أیضا حیاه

۱- أی فی السلسله النزولیه بقاعده إمکان الأشرف و غیرها فیثبت لها بقاعده إمکان الأخس نفسا لئلا یکون وصولها إلی تلک الغایه العقلیه أی المدبر العقلی کالطفره فیجب وجود الممکن الأخس فی الصعود قبل الممکن الأشرف الذی هو العقل و المراد بالنفس للبسائط الصور المثالیه لها و بالقوه النباتیه ما هی الشبیهه بها إذ معلوم أن القوه النباتیه للمرکبات و بالحیاه النفسانیه و القوه الخیالیه أن الدار الآخره لهی الحیوان و أنها عین العلم و الشعور و المعلم الأول أطلق علیها الکلمه النباتیه و الکلمه الحیوانیه و المصنف ره أراد إثبات أمور حقه علی رأیه و فروع دقیقه و أما إثبات أمور اتفاقیه و فروع جلیه من قاعده إمکان الأخس فمثل أنا إذا علمنا أن لحیوان باصره علمنا أن له مشاعر أخری لأنها أخس و أدون منها و کذا فی کل بالنسبه إلی ما دونه و کذا إذا اعتقدنا أن له مدرکه أذعنا بالقاعده أن له محرکه قبل تلک المدرکه أو اعتقدنا أن له شوقیه اعتقدنا أن له عامله قبل تلک و قس علیه نظائره، س قدس سره

نفسانيه و قوه خياليه موجوده فى عالم البرزخ(۱).

و منها أن جسمانيه مباشره للحركه بعد النفس الحيوانيه و قبل الميل المستدير- الذى هو من قبيل الأعراض.

و منهـا أن للنبـات طبيعه جوهريه شأنهـا حفـظ التركيب و حفـظ الكيفيه المزاجيه- و هى المزاوله للماده باسـتخدام النفس النباتيه إياها و ليست هذه القوى أعراضا كما هو المشـهور(۲) بـل جواهر إلاـ أن وجودها غير مباين لوجود ما هى قوه له إلى غير ذلك من المواضع التى سيقع لك العثور عليها إن كنت من أهله إن شاء الله

الفصل (۸) فى نتيجه ما قدمناه من الأصول و ثمره ما أصلناه فى هذه الفصول

اشاره

فنقول ذاته جلت كبريـاؤه فى غايه الكمال و الفعليه و الوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عـدم و نقيصه فأول ما يصـدر و يترتب عليه يجب أن يكون أشـرف الموجودات- التى لاـ يصـفو عن شوب عـدم و نقص فيجب أن يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها و ذلك لأن

النفوس بما هى نفوس قد شيب فيها ضربان من العدم.

أحدهما العدم التحليلى الذهنى

الـذى لا عين له فى الخارج لأنه مندمـج فى الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا و لا ذهنيا إلا فى ظرف التحليل العقلى حيث يحلل العقل كل

۱- هذا من الفروع الاتفاقيه، س قدس سره

۲- إذ لا تناسب نفسها التى هى قريب من عالم الأمر، س قدس سره

موجود دون الحقیقه الصمدیه إلی طبیعه أصل الوجود و إلی کونه محدودا بحد معین من الوجود ففیه زیاده اعتبار غیر اعتبار طبیعه الوجود بما هو وجود فذاتها کأنها أمر مزدوج الحقیقه من وجود و عدم و کمال و نقص و خیر و شر و نور و ظلمه و وجوب و إمکان و ماهیه و هویه إلا أن عدمه مضمحل بالوجود و شره بالخیر و نقصه مندمج فی الکمال و ظلمته مقهوره تحت شروق النور و إمکانه مطوی فی الوجوب و ماهیته فی عین الهویه الوجودیه فلیس له فی نفس الأمر عدم و لا شریه و لا نقص و لا ظلمه و لا إمکان و لا ماهیه بل فی اعتبار من الاعتبارات الذهنیه.

و ثانیهما هو العدم الواقعی المستلزم للترکیب

الخارج فی الشی ء من العدم و الوجود أعنی القوه و الفعل فإن النفس أبدا فیها شی ء بالقوه و هو کمالها المنتظر و شی ء بالفعل و هو وجودها إذ لو لم یکن لها کمال مترقب و لا حاله منتظره کانت عقلا لا نفسا ففیها نوعان من العدم فلا یصح أن یکون هی أقرب المفطورات من الحق الواحد و أشرف الدرجات بعد درجه الأول و لا یصح أیضا أن یکون من جنس الطبائع و الصور المقارنه للمواد لأن مقارنتها مقارنه افتقاریه فی الحقیقه و الفعل جمیعا ففیها دخول العدم من ثلاثه أوجه الوجهان المذکوران فی النفس الوجه الثالث أن العدم سبب لوجودها و الوجود سبب لعدمها و العدم الأول هو قوه وجودها و العدم الثانی عنها هی ماده تکونها و تقدم الأول علیها(۱) تقدم بالطبع و تأخر الثانی عنها تأخر بالذات(۲)

۱- یرید کون الماده سببا لتشخص الصوره و کون الصوره شریکه الفاعل لوجود الماده- و العدمان الحافان بالطبیعه و هی متحرکه الجوهر هما القوه السابقه و الفعلیه اللاحقه، ط مد ظله

۲- إنما کان هذا التأخر بالذات مع أنه أیضا بالطبع حیث إن تقدم الصوره علی الماده- تقدم العله الناقصه لا التامه حتی تکون بالذات أی بالعلیه لأنه و إن کان بالطبع فی الموضعین- إذ کلاهما تقدم العله الناقصه إلا أنهما بالتفاوت لأن تقدم القوه علی الحادث کتقدم المعد علی المعد له و هو کالتقدم الزمانی حیث لا یجتمعان إذ الاستعداد لا یجامع فعلیه المستعد له- بخلاف تقدم الصوره علی الماده فإنها شریکه الفاعل و هی فاعل ناقص لها و الماده تجامعها لأنها تکون قبل و مع و بعد و إنما کانت الماده عدما لأنها قوه الشی ء و قوه الشی ء بما هی قوه الشی ء لیست بشی ء، س قدس سره

فذاتها فی کل حین محفوفه بالعدمین(۱) لأنها تدریجیه الحصول وجودا و بقاء- و الفرق(۲) بین النفس و الطبیعه أنها أعنی النفس الکلیه الفلکیه مستمره الحقیقه الذاتیه متجدده الهویه التعلقیه فلها فی ذاتها الشخصیه حیثیتان إحداهما تجردیه عقلیه باقیه و الأخری تعلیقیه تدبیریه متبدله و أما الطبیعه فإنما هی عین(۳) الهویه التعلقیه- المتجدده فی ذاتها الشخصیه و إن کان لکل طبیعه نوعیه سبب عقلی ذو عنایه بها لکنها خارجه من جهه استغراقها فی الهیولی عن ذلک المدبر النوری و ظاهر أن الصوره المقداریه لتضاعف الأعدام فیها لا یمکن أن یکون أول الصوادر و تلک الأعدام أولها عدم الکمال الأتم(۴) اللازم للقصور الإمکانی و الثانی هو فقد الکمال المنتظر و الثالث فقد ذاته عن ذاته فی کل وقت و زمان و الرابع غیبه ذاته عن ذاته فی کل حد و مکان و أما الهیولی الأولی فهی القوه الصرفه و الإمکان الاستعدادی المحض.

و قیل الفرق بینها و بین العدم الذی هو أحد الأسباب الثلاثه(۵) للکائنات

۱- الظاهر فی التفریع أن یقال فذاتها مصحوبه العدمین و هما القوه و الماده لکن قال هکذا لأن العدمین الماضی و الآتی منبعهما القوه و الماده، س قدس سره

۲- عذر لعدم شوب العدمین الماضی و الآتی بالنفس کما فی المقارنات بأن الشوب فی النفس باعتبار الفعل لا الذات بخلافه فی المقارنات، س قدس سره

۳- و هی و إن کانت ثابته بالنظر إلی حرکاتها التوسطیه لکنها مشترکه بینها و بین النفس، ط مد ظله

۴- هذا غیر العدم التحلیلی الذی مضی لأن ذلک سلب ضروره الوجود و العدم عن ماهیه الشیء بخلاف هذا و إنما لم یذکر هذا هناک و ذلک هنا و مثله العدم الذی هو لازم التمادی السیلانی فلم یذکره هناک مع أن الطبع سیال اعتمادا علی فهم الفطن فی الأجزاء و أما العدم اللازم للتمدد المکانی أعنی الرابع فهو مخصوص بالصوره المقداریه لأنها القابل للأبعاد بالذات، س قدس سره

۵- و عبر أرسطو عنها بالرءوس الثلاثه و عباره بعضهم أن العدم من المبادی و مرادهم الاستعداد السابق الذی لولاه فی الکائن لم یکن الکائن کائنا حادثا، س قدس سره

مع السببين الآخرين و هما الصوره و الهيولى أن العدم معدوم بالذات موجود بالعرض- و الهيولى موجوده بالذات معدومه بالعرض.

و معنى هذا الكلام أن العدم السابق للحادث المتجدد الهويه و الذات و إن كان متحدا مع وجود جزئه السابق(۱) بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث و أما الهيولى فإنها موجوده بوجود هذا الحادث بالذات لأنها مستكمله به متحده معه لكنها قوه استعداديه عدميه بالقياس إلى ما بعده من المتجددات بالتبع و ليست قوه بالقياس إلى ما تصورت به بالفعل فهى موجوده بالذات معدومه بالعرض فإن القوه على شى ء لم يوجد بعد بالفعل لا بد و أن تكون قوه لشى ء موجود بالفعل فهى من حيث إنها قوه على الشى ء معدومه و من حيث إنها قوه من الشى ء(۲) أو قوه للشى ء أو قوه بالشى ء موجوده منه أو له أو به.

و أما العرض فبالضروره متأخر عن وجود الموضوع كتأخر الهيولى عن الصوره و هو أشد تأخرا عن الموضوع من الهيولى عن الصوره لما علمت أن لها ضربا من التقدم على الصوره بخلاف العرض فإنه متأخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون أول الصوادر و قد علمت أن ليس للبارى جل ذكره عرض قائم به أو صفه زائده قديمه أو حادثه كالإراده القديمه أو الحادثه التى أثبتها الأشاعره و الكراميه حتى يتوهم متوهم أن أول الموجودات عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فإذن أول ما يوجد بعد الذات الأحديه من كل وجه موجود واحد مستقل الذات و الفعل جميعا فلا يكون إلا عقلا محضا لانتفاء الوجود(۳) من الهيولى و الوحده من الجسم و الاستقلال فى الذات من الصوره و العرض و فى الفعل من النفس.

۱- و هو مادته الموجوده قبل الصوره و الحامله لاستعدادها، س قدس سره

۲- كهيولى النطفه مثلا فإن القوه منها و فيها و حقها أو قوه للشى ء كجسم النطفه- أو قوه بالشى ء كالصوره النوعيه المنويه فإن المستعد شى ء و ما به الاستعداد شى ء و ما به الاستعداد هو المخصص للمستعد بالمستعد له و لولاه لم يتخصص الاستعداد و هو متفنن و بتفننه تفنن الاستعداد فيما به للإنسانيه كما مر و ما به للفرخيه الصوره البيضيه و للنبات الصوره البذريه و قس عليها ما عداها، س قدس سره

۳- أى بنحو الفعليه، س قدس سره

تبصره تفصیلیه

المناهج لإثبات هذا الموجود المفارق القدسی

اشاره

المتوسطه فی الشرف و العلو بینه تعالی و بین عالم الخلق الواسطه لإفاضه الخیر و الجود علی الدوام کثیره(۱).

الأول من طریق النبوه و الإلهام

کما أشار إلیه سیدنا سید المرسلین سلام الله علیهم و علیه و علی آله أجمعین بقوله

: أول ما خلق الله العقل

و قوله

: أول ما خلق الله القلم

لأنه واسطه لتصویر الموجودات و ترتیب النظام کالقلم لتصویر الکلام و ترتیب الأرقام و قوله

: أول ما خلق الله نوری

و قوله

: خلقت أنا و علی من نور واحد

(۲)

و الثانی من منهج امتناع الکثیر عن الواحد

(۳) فبالضروره یجب أن یکون أقرب

۱- بعضها یثبت العقل الأول کالوجهین الثالث و الرابع و بعضها یثبت مطلق العقل المجرد کالباقی، ط مد ظله

۲- وجه الـدلاله فی الحـدیثین أن المراد بـالنور فیهمـا النور الحقیقی و هو العقـل و روحـانیته هی بالعقـل الکلی لاـ الجزئی و فی اصـطلاح الإشـراق یسمی العقل الکل بالنور القاهر کیف و مطلق العلم نور لأنه ظاهر بالذات و مظهر للغیر الذی هو المعلومات و العقـل علم و عـالم و معلوم. و النقلیـات کثیره منها ما فی الغرر و الـدرر: سـئل ع عن العالم العلوی فقال ع صور عاریه عن المواد خـالیه عن القوه و الاسـتعداد تجلی لهمـا فأشـرقت و طالعها فتلألأت ألقی فی هویتها مثاله و أظهر عنها أفعاله منها حـدیث کمیل عن علی ع فـإنه بعـد مـا قسم النفس إلی أقسـام أربعه و ذکر قواهـا و خاصـیتها و مبـدئها و منتهاهـا قال ع: و العقل وسط الکل و معلوم أن العقل الذی هو وسط و مرکز للنفس القدسـیه و للنفس الکلیه الإلهیه هو العقل الکلی لا الجزئی و منها حدیث الأعرابی عن علی ع فـإنه بعـد تقسـیم النفس و ذکر أحکامهـا و سؤال السائـل النفس الإلهیه الملکوتیه الکلیه قال ع: قوه لاهوتیه و جوهره بسـیطه حیه بالذات أصـلها العقل إلی أن قال العقل جوهر دراک محیط بالأشـیاء من جمیع جهاتها عارف بالشی ء قبل کونه فهو عله الموجودات و نهایه المطالب و هذا کما تری نص فی المطلوب، س قدس سره

۳- و هو الـذی ذکره من أول الفصل إلی التبصـره و المنظور من إعادته إجمالا تعدید الأدله و استیفاؤها و الإحاطه بجمیعها، س قدس سره

الأشياء منه ذاتا واحده بسيطه متبرئه عن ملابسه العدم الخارجي و القوه الاستعداديه مستغنيه فى ذاته و فى فعله عن غير مبدعه و قيومه ليصح أن يكون واسطه فى إفاضه الخير و الجود من المعطى الحق على ما عداه من المخلوقات و رشح الفيض الدائم على سائر المجعولات- فهو لا محاله أمر عقلى و جوهر قدسى لانتفاء هذه النعوت من الجسم و جزئيه و هما الماده و الصوره و كماله و هو النفس فضلا عن العرض.

الثالث من سبيل إمكان الأشرف

و لا شبهه فى أن العقل(۱) أشرف من سائر الممكنات و هو فرد(۲) من أفراد الوجود و مرتبه من مراتبه و الوجود طبيعه واحده نوعيه على الوجه الذى قررناه و إن لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكليه لها فى الذهن- كما فى الماهيات فيكون الموجود الأشرف ممكنا لا محاله بالإمكان العام فيجب حصوله قبل الأخس فالموجود الأول عنه سبحانه وجب أن يكون أشرف الذوات العقليه- و الجواهر النوريه و أشدها قوه و أكملها هويه و أبعدها عن النقيصه و القصور و أقربها إلى مبدإ المبادى و غايه الغايات.

الرابع من مسلك الملاءمه و المناسبه الذاتيه بين المقتضى و المقتضى

و العله التامه و معلولها و الفاعل التام و فعله فيجب أن يكون المناسبه الذاتيه الحاصله للعقل الأول- و المعلول الأقدم أتم و أكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس إلى أى ممكن فرض بعده- فإذن إن هو إلا أكرم العقول القادسه و أبسط الجواهر العقليه و أنور الذوات النوريه بعد نور الأنوار.

۱- المراد به على ما هو ظاهر العباره مطلق العقل و هو معنى جنسى تحته أنواع العقول التى كل واحد منها نوع منحصر فى فرد فالحجه إنما تتم بمقدمه أخرى مطويه- هى أن العقول كثيره مترتبه شرفا و نظير هذا الوجه فى الحاجه إلى هذه المقدمه الوجه التالى، ط مد ظله

۲- إلى قوله نوعيه إشاره إلى ما سبق من الشرط فى المشهور من استعمال قاعده إمكان الأشرف فى متحدى الماهيه النوعيه للشريف و الخسيس دون غيره و عند المصنف ره كان اتحاد سنخ الوجود كافيا، س قدس سره

الخامس من جهه إخراج ما بالقوه إلی ما بالفعل

للنفوس فی باب کمالاتها العلمیه و العملیه فإن شیئا من الأشیاء إذا کان بالقوه فی کمال ثم صار بالفعل فی ذلک الکمال- فمخرج ذاته من حد القوه إلی حد الفعل لا یمکن أن یکون ذاته و إلا لکان الأمر الواحد مفیدا و مستفیدا عن نفسه لنفسه.

و أیضا لو کانت الذات بذاتها مقتضیه للخروج من القوه إلی الفعل لما کانت بالقوه أصلا و أیضا الخارج من القوه إلی الفعل أشرف و أکمل من حیث الفعل و أخس و أنقص- من حیث القوه و القبول فلو کان خروجه منها إلیه من تلقاء ذاته لکانت ذاته أشرف من ذاته و ذاته أنقص من ذاته لیفعل و یقبل و یکمل و یستکمل و بالجمله یلزم أن یکون معطی الکمال قاصرا عنه.

فإذن النفس العاقله لا تستطیع أن تخرج ذاتها من القوه إلی الفعل و من العقل الهیولانی إلی العقل الصوری بواسطه الاستعداد و التهیؤ الذی هو العقل بالملکه(۱) فلا بد من معلم قدسی و مصور عقلی متوسط بین الفیاض الحق تعالی و النفوس المستفیضه- المستکمله بالعقل بالفعل فهو واهب الصور بإذن الله و یجب أن یکون بریئا من القوه و الانفعال و إلا لاحتاج إلی مکمل آخر یخرجه من القوه إلی الکمال و یعود الکلام إلیه أیضا فیتسلسل و هو محال أو ینتهی إلی مکمل لا یکون فیه شوب قوه استعدادیه و لیس هو الواجب القیوم بلا واسطه إذ النفوس کثیره و الواجب واحد محض فلا بد من متوسط عقلی و قد علمت فی مباحث العقل و المعقول أن قیاس العقل الفائض منه علی قابلیه النفس و صیرورتها عقلا- بالفعل متحده به قیاس النور الفائض من الشمس بإذن ربها علی البصر إذ به یصیر البصر بصرا بالفعل بعد ما کان بالقوه فی باب الأبصار و به یصیر المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما کانت مبصرات بالقوه و قوه البصر تتحد بالنور

۱- مراده بکون العقل بالملکه استعدادا مع کونه فعلیه بالصور البدیهیه و لذا یطلق علیه الملکه التی تقابل العدم و القوه أنه ما به الاستعداد و قد مر تلازم الاستعداد و ما به هو، س قدس سره

الذی هو البصر بالفعل و الباصر بالفعل(۱) و المبصر بالفعل و به یکون سائر الأمور التی تعلق بها الإبصار مبصره بالفعل و وزانها وزان الماهیات التی تصیر معقوله بهذا العقل الذی اتحدت به لا بأنفسها کما أن الأعیان الثابته و الماهیات تصیر موجوده لا بأنفسها بل بالوجود الذی یتحد بها

السادس من طریق الهیولی و الصوره و کیفیه التلازم بینهما

حیث یحتاج وجود الهیولی- إلی واحد بالإبهام من صوره مطلقه غیر متخصصه بشی ء من أفرادها و واحد بالهویه التحصلیه و هو الجوهر العقلی(۲) المعقب لکل صوره زائله عن الهیولی بصوره عاقبه إیاها لیستحفظ وحدتها الشخصیه الدائمه بوحده مرسله متبدله الأفراد و وحده ثابته باقیه عقلیه کما مر بیانه فی مبحث التلازم.

السابع من أسلوب الطبیعه المتجدده الهویه عندنا

فإنها لما کانت متجدده الهویه دون الماهیه فلا یمکن أن یکون مفیض وجودها ذاتا أحدیه من کل وجه کواجب الوجود و لا أیضا طبیعه أخری و إلا لعاد الکلام إلی تجدد هویتها و حاجتها إلی سبب موجب لوجودها فیلزم التسلسل أو الدور و هما ممتنعان فکذا ما یؤدی إلی أحدهما- و لا النفس فإنها کما علمت حکمها من حیث تعلقها إلی البدن و استکمالاتها اللازمه

۱- و الفرق بینهما بعلاوه أن فی أحدهما مبالغه لدلاله الصیغه أن أحدهما نور نفس القوه و الآخر نور الشمس هذا فی المقیس علیه و أما فی المقیس فأحدهما نور العقل بالفعل- و الآخر نور العقل الفعال و نور العقل بالفعل هو نور الحدس و نور الفکر، س قدس سره

۲- إن قلت لم لم یکتف بنفس الصور بلا حاجه للهیولی إلی ذلک الجوهر القدسی- قلت لوجهین أحدهما أن صوره ما واحده بالعموم و الهیولی واحده بالعدد و وحده العله الفاعلیه لا بد أن تکون أشد و هنا ینعکس الأمر بخلاف ما إذا کانت شریکه العله فلا بأس أن یکون وحدتها أضعف و ثانیهما أن تأثیر الجسم و الجسمانی بمدخلیه الوضع و الهیولی لیست ذات وضع فیجب أن تکون معلوله للعقل الذی هو أیضا لیس ذا وضع دون الماهیه و لیس المفهوم المخالف للکلام مرادا فلیس معناه أنه لو کانتا متجددتین أمکن صدورها عن الواجب تعالی بل بیان للواقع من أن الماهیه دون التجدد کما أنها دون الثبات و قد جمع بهذا بین القولین تجدد الطبائع و عدم تجددها، س قدس سره

لوجودها حكم الطبيعه فى الانقضاء و التجدد و التصرم و التبدل و لا الهيولى لأنها قوه انفعاليه لا صوره فعليه إيجابيه فموجب وجودها(۱) و مقتضى ذاتها من حيث الثبات المضمن فيه التجدد و الحدوث جوهر عقلى و صوره مجرده و مثال ربوبى و ملك كريم و اسم إلهى.

الثامن من مذهب الأشواق و الأغراض و الشهوات و ميول الأشياء إلى الكمالات

و توجهها إلى الغايات فلا محاله لا بد أن يكون لكل نوع طبيعى غايه كماليه عقليه- ليصح توجه أفرادها بحسب الجبله و تشوقها بحسب الغريزه إلى ما فوقها و إلا لكان ارتكاز هذا المعنى أعنى الميل إلى التمام و التوجه إلى الكمال باطلا و عبثا و هدرا- و محال أن يكون فى الطبيعه باطل أو عبث كما مر فى مسائل العله الغائيه من مباحث العلل الأربع نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق أو اتفق أن منعها عنه قاسر أو مزاحم- و العائق لا يكون دائميا و لا أكثريا و كذا الأمر الاتفاقى فالوصول للأشياء إلى كمالاتها الأخيره لا بد أن يكون إما مطردا دائميا أو أكثريا و تلك الكمالات الأخيره التى لا حركه بعدها ليست نفوسا لأنها بالقوه أيضا ما دامت نفوسا مشتاقه إلى الكمال الأتم و ليست أيضا واجب الوجود لأنها متعدده متنوعه و الواجب واحد فهى عقول البته فقد علم أنه كما لا بد فى سلسله المبادى و ترتيب صدور الأشياء من واسطه عقليه بينه تعالى و بين المجعولات كذلك لا بد فى سلسله الغايات و ترتيب رجوع الموجودات و عودها إلى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطه عقليه بينها و بين غايه الغايات و آخر النهايات و هو أول الأوائل و مبدأ المبادى.

التاسع من طريق كفايه الإمكان الذاتى للأنواع المحصله

(۲) التى لا يفتقر

۱- إن قلت الجوهر العقلى أيضا ثابت و الطبيعه متجدده لا تليق بالصدور عنه كما عن الواجب تعالى قلت العقل لما كان ذا مائيه كان له تغير من الليس إلى الآيس و كأنه حركه- فجاز أن يصدر عنه الطبيعه من جهه ثبات تلك الطبيعه بخلاف الواجب تعالى، س قدس سره

۲- لا يقال هذا مصادره لأن ما قال الحكماء إن الممكن قسمان أحدهما ما يكفى مجرد إمكانه الذاتى فى قبول الوجود و الآخر ما لا يكفيه بل يحتاج إلى الإمكان الاستعدادى- إنما هو بعد ثبوت العقول الكليه المفارقه و أما قبله فلم يثبت هذه الماهيات الإمكانيه لأنا نقول أما أولا فالمراد بالأنواع المحصله هذه الماهيات التى تلينا لكن باعتبار استدعاء وجود جمعى سابق بمقتضى وجود الواهب تعالى و عنايته لا ماهيات العقول ليكون مصادره و هذا غير وجود نفس الأنواع الطبيعيه و الكليات الطبيعيه فإنها و إن كانت إبداعيه أيضا إلا أنها فى أسفل مراتب الدهر كما أشار إليه ره بقوله فهى أيضا فائضه إلى آخره. و أما ثانيا فنقرر الدليل هكذا القسمه العقليه توجب أن الممكن قسمان ممكن يكفى مجرد إمكانه الذاتى لقبول الوجود و ممكن لا يكفى له و المبدأ تعالى جواد فياض لا صاد لجوده و لا راد لفيضه فقد أعطى كل ذى حق حقه و بلغه نصابه و هكذا قرر قدس سره الثانى عشر

كما سيأتى أن الأشياء بحسب الاحتمال العقلى أربعه أقسام، س قدس سره

فيضانها(۱) نوعا و لا- شخصا عن المبدإ الواهب إلى إمكان استعدادى غير إمكانها الذاتى فهى لا- محاله صادره عن الواهب مبدعه قبل الزمان و الزمانيات و الأمكنه و المكانيات قبليه بالذات فى عالم الدهر إذ لا مانع فى ذاتها من قبول فيض الوجود و لا ضاد للجواد المطلق- و لا مبطل و لا معطل للمفيض الحق عن وجوده و فعله و صنعه و إبداعه فهى لا محاله فائضه عنه أبدا و أما التى تفتقر فى خصوصيات أفرادها الشخصيه إلى سبق مكان استعدادى وراء إمكانها الذاتى فهى أيضا فائضه من حيث طبيعتها المرسله فى عالم الصنع و الإبداع- و إن كانت فى تعيناتها الشخصيه مرهونه الهويات بالماده و الاستعدادات و الأزمنه و الأوقات- و بالجمله فالإفاضه عليها من جانب المفيض ثابته دائمه و إن كان المفاض عليه و هى الأنواع بحسب الهويات و الوجودات متجدده داثره بائده فإذن جميع الماهيات و صور الأنواع(۲) على الدوام فائضه من جانب الله أبد الدهر و إن كان العالم الجسمانى بجميع ما فيه و معه و له حادثا زمانيا مسبوقا بعدم زمانى و لما كانت الأنواع

۱- للمنع عنه مجال إذ لا- طريق إلى إثبات هذه الكفايه قبل إثبات الموجودات المجرده- فمجرد فرض ماهيات شأنها ذلك لا تنتج كونها ماهيات كذلك بل هى مفاهيم حتى يثبت وجودها- فتعود ماهيات لوجوداتها، ط مد ظله

۲- للمنع عنه مجال لم لا- يجوز أن يتوقف وجود بعضها على غيرها مما ليس له وجود دائم أو أكثرى كما يؤيده تحقق بعض الأنواع المنقرضه، ط مد ظله

و الطبائع(۱) لا بـد فی صـدورها عن الواحـد الحق من وسائط عقلیه مع جهاتها النوریه لیصـح فیضان هذه الأنواع و الطبائع عنه و الماده و إن تکثرت بتعددها أو تعدد جهاتها الاسـتعدادیه- أشـخاص نوع واحد أو أفراد طبیعه واحده لکن یسـتحیل أن یتکثر بها أو باستعداداتها- أنواع متخالفه و طبائع متکثره.

فثبت من هـذا المنهـج أیضـا وجود العـالم العقلی و تکثر صوره و ذلـک العـالم مع کثره صوره لیس مباینا لـذات الحق الأول بل تلک الصور علی علوم إلهیه قائمه بذاته تعالی واقعه فی صقع الربوبیه فلیست هی من جمله ما سوی الله.

العاشر من سبیل الحرکات الفلکیه و ذلک من وجوه

اشاره

العاشر من سبیل الحرکات الفلکیه و ذلک من وجوه(۲)

أحدها أن لکل متحرک محرکا غیره

إذ الشـی ء لا یحرک نفسه و لا یتحرک عن نفسه و إلا لکان شـی ء واحـد قابلا و فاعلا و لکان المکمل للشـی ء مسـتکملا به و ذلک المحرک إن کان متحرکا- أیضا یحتاج إلی محرک آخر و هکذا إلی لا نهایه و مع ذلک لکانت بالأسر أوساطا بلا طرف و مـا دام حکمهـا حکم الواسـطه لا- یکون الحرکه متحققه بالفعل علی نحو وجودها- فلا بـد من الانتهاء إلی محرک لا یتحرک أصـلا به یخرج المتحرک من القوه إلی الفعـل- و لا محاله هو أمر بالفعل لا یتغیر أصـلا لا بالـذات و لا بالعرض لا بالطبیعه و لا بالقسر

۱- إشـاره إلی معنی آخر و هـو اسـتناد الاختلاـف النـوعی فی هـذا العـالم إلی الاختلاـف النـوعی فی العـالم الأـعلی من العقول العرضیه فإنها جهات فاعلیته تعالی و درجات قدرته و علمه- و لا یمکن استناده إلی الواجب لوحدته و بساطته، س قدس سره

۲- الفرق بین العاشر بالوجه الأول و الخامس مع قرب مأخذهما أن الخامس کان فی النفس الناطقه و هذا فی الفلک و أیضا هذا من مسـلک الحرکه و هی الخروج التدریجی من القوه إلی الفعل و ذلک من مسـلک مطلق الخروج و الفرق بینه بالوجه الثانی و بین الثامن أن ذلک کان من مسـلک أغراض جمیع الطبائع النوعیه و المتوجه إلیه لها العقول التی من الطبقه المتکافئه العرضـیه و هی أرباب الأنواع و هذا من مسـلک الأغراض الأفلاک و المتوجه إلیه لها العقول التسـعه الطولیه و أیضا ذلک طریقه الأشراق و هذا طریقه المشاء بل طریقه الفریقین، س قدس سره

و لا بالتسخير و لا بالإراده و لا بالمشايعه و تحريكه للفلك إما بإعطاء المبدإ القريب إياه- الذى به التحرك حركه وضعيه و إما بأن يكون هو المؤتم به و المعشوق للجوهر المتحرك حركه شوقيه تتبعها الحركه الدوريه لأنه الموجب له أشواقا متتاليه و تخيلات متتابعه

و ثانيها أنا نقول الحركه المستديره يمتنع أن تكون طبيعيه

فهى لا محاله إراديه مستنده إلى نفس دراكه و الباعث لها فى الحركه إما أمر شهوى أو غضبى أو غايه الحركه فيها جلب ملائم بدنى أو رفع منافر بدنى و هما منتفيان عن الفلك لأنه تام الخلقه لا يفتقر إلى غذاء و ليس له مضاد ليفتقر إلى دفعه فوجود الشهوه و الغضب فيه عبث معطل و الأغراض الحيوانيه الحسيه منحصره فى هذين الغرضين و ما يرجع إليهما فالغرض للأفلاك فى حركاتها الشوقيه أمر عقلى جازم غير مظنون و لا- موهوم- و إلا- لما دامت الحركات لأمر غير مجزوم و ليس الغرض أمرا حقيرا كنفع السافل أو ما يجرى مجراه فحركتها لأجل كمال عقلى جليل الخطر فهى إما لتحصيل ذات عقليه أو للتشبه إليها و الأول غير ممكن فتعين الثانى و لا يمكن أن يكون المتشبه به- المتشوق إليه ذاتا واحده هى الواجب جل ذكره و إلا لما اختلفت الحركات الفلكيه قدرا و جهه فهى للتشبه إلى معشوقات كثيره و إن صح أن يكون لها اشتراك فى طلب المعشوق الأول لاشتراكها فى دوريه الحركات و اختلاف فى طلب المعشوقات الثوانى لاختلافها فى جهات الحركات و أزمنتها فلكل منها معشوق يخصه هو إمام نفسه و مكمله بالتشويق و الايتمام به و التشبه به فى التقرب إلى الحق الأول و التوسل إليه فى الاستشراق فى أشعه نور الأنوار و الاستقبال لتجليلات قدسه و كماله.

و ثالثها من جهه أن حركاتها غير متناهيه و لا منقطعه

ها مبدأ غير متناهى القوه و كل قوه جسمانيه سواء كانت نفسا أو صوره منطبعه فهى متناهيه القوه و الأثر فلا محاله مبدأ حركتها قوه مفارقه غير متناهى التأثير و التحريك و ليس ذلك هو البارى بلا توسيط- لأن الحركات الدائمه كثيره و الواجب واحد محض فثبت كون العقول موجوده بهذه الوجود الثلاثه من هذا المنهج.

الحادی عشر من منهج مطابقه الأحکام

الصادقه الحاصله فی هذه الأذهان لما فی نفس الأمر(۱) و قد تصدی المحقق الطوسی ره لسلوک هذا المنهج و عمل فی بیانه رساله حاصلها أنا لا نشک فی کون الأحکام الیقینیه التی تحکم بها أذهاننا مطابقه لما فی نفس الأمر و لا فی أن الأحکام التی بخلافها مما یعتقدها الجهال غیر مطابقه لما فیه و نعلم یقینا أن المطابقه لا تتصور إلا بین شیئین متغایرین بالشخص و متحدین فیما یقع به المطابقه و لا شک فی أن الصنفین المذکورین من الأحکام متشارکان فی الثبوت الذهنی فإذن یجب أن یکون للصنف الأول منهما دون الثانی ثبوت خارج عن أذهاننا یعتبر المطابقه بین ما فی أذهاننا و بینه و هو الذی یعبر عنه بنفس الأمر.

فنقول ذلک الثابت الخارج إما أن یکون قائما بنفسه أو متمثلا فی غیره- و القائم بنفسه إما ذو وضع أو غیر ذی وضع و الأول محال لوجوه أحدها أن تلک الأحکام غیر متعلقه(۲) بجهه من جهات العالم و لا بزمان و کل ذی وضع یتعلق بهما- و ثانیها أن العلم بالمطابقه لا یحصل إلا بعد الشعور بالمتطابقین و نحن لا نشک فی المطابقه مع الجهل بذلک الشی ء من حیث یکون ذا وضع.

و ثالثها أن الذی فی أذهاننا من تلک الأحکام إنما ندرکه بعقولنا و أما ذوات الأوضاع فلا ندرکها إلا بالحواس من جهه ما هی محسوسات و الثانی و هو أن یکون ذلک القائم بنفسه غیر ذی وضع هو أیضا محال لأنه قول بالمثل الأفلاطونیه(۳).

و أما أن یکون ذلک الخارج المطابق له متمثلا فی غیر منقسم.

۱- سیما أن نفس الأمر عالم الأمر الذی یقابل الخلق کما قال تعالی أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ، س قدس سره

۲- لأنها مجرده و یستدلون من تجردها علی تجرد النفوس الناطقه فکیف مطابقاتها- التی فی نفس الأمر و حاق الواقع، س قدس سره

۳- لأنها کلیات عقلیه مجردات عن الماده و لواحقها و إذا کانت قائمات بالنفوس الناطقه- أو بالعقل الفعال لم تکن عقولا لکونها قائمات بالغیر حالات فیه بخلاف ما إذا کانت قائمات بذواتها فإنها حینئذ عقول عرضیه و مثل نوریه کما قال أفلاطون و سقراط و من تبعهما إن إیاها یتلقی العقل عند إدراکه للکلیات، س قدس سره

فنقول ذلک المتمثل فیه لا- یمکن أن یکون بالقوه و إن کان بعض ما فی الأذهان بالقوه و ذلک لامتناع المطابقه بین ما بالفعل أو یمکن أن یصیر وقتا ما بالفعل و بین ما بالقوه و أیضا لا یمکن أن یزول أو یتغیر أو یخرج إلی الفعل بعد ما کان ما بالقوه فی وقت من الأوقات لأن الأحکام المذکوره واجبه الثبوت أزلا و أبدا من غیر تغیر و استحاله و من غیر تقیید بوقت و مکان و واجب أن یکون محلها کذلک و إلا- فأمکن ثبوت الحال بدون المحل فإذن ثبت وجود قائم بنفسه فی الخارج غیر ذی وضع مشتمل علی جمیع المعقولات(۱) التی یمکن أن یخرج من القوه إلی الفعل بحیث یستحیل

۱- فیه أنها إن کانت علوما حصولیه فی العقل المذکور کانت فی صدقها متوقفه علی أمور أخری هی مصادیقها فی الخارج فتکون تلک المصادیق هی التی تطابقها علومنا الصادقه فی الحقیقه و لغا کون علوم العقل مطابقات لعلومنا و هو ظاهر. و إن کانت علوما حضوریه لزم أولا- کونها وجودات عینیه فکانت هی التی تطابقها علومنا سواء عقلها عقل أم لا فلا ضروره لوجود العقل حینئذ و ثانیا أن من القضایا النفس الأمریه ما لا وجود لموضوعها فلا معنی لکونها معلومه بعلم حضوری کقولنا عدم العله عله لعدم المعلول و یمکن الجواب عنه بما یستفاد مما قدمناه فی مسأله احتیاج عدم الممکن إلی السبب- من مباحث المواد الثلاث فی السفر الأول و محصله أن العقل بعد ما یجد الوجود محمولا علی نفسه علی ما یقتضیه أصاله یتوسع أولا توسعا اضطراریا بحمل الوجود علی الماهیه المنتزعه منه- و یشمل بذلات الثبوت الوجود و الماهیه جمیعا ثم یتوسع ثانیا توسعا اضطراریا بتعمیم الثبوت لعامه المفاهیم الاعتباریه التی هی عناوین للماهیات منتزعه منها فی الذهن و یرتب بذلک علیها أحکامها الخاصه و القضایا المؤلفه منها هی القضایا النفس الأمریه الصادقه التی لا مطابق لها ذهنا و لا خارجا بل فی ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود و الماهیه و المفاهیم الاعتباریه- و هی و إن لم یتعلق بها علم حضوری لعدم الخارجیه لکنها ثابته بثبوت الماهیه الثابته بثبوت الوجود فافهم ذلک. و من هنا یظهر أن القضایا النفس الأمریه الشامله الکلیه کقولنا عدم العله عله لعدم المعلول و الجزئیه کقولنا عدم هذه العله عله لعدم هذا المعلول مطابقه للثابت الأعم من الوجود و الماهیه و الاعتباریات فظرف الثبوت المطلق هو المعنی بنفس الأمر و القضایا الکلیه منها خاصه مطابقه لما فی عالم العقل من صور العلوم الحضوریه علی النحو الذی سیشیر إلیه المصنف ره، ط مد ظله

علیه و علیها التغیر و الاستحاله و التجدد و الزوال و یکون هو و هی بهذه الصفات أزلا و أبدا- و إذا ثبت ذلک فنقول لا یمکن أن یکون ذلک الموجود هو أول الأوائل عز شأنه- و ذلک لوجوب اشتمال ذلک الموجود علی الکثره التی لا نهایه لها بالفعل و أول الأوائل یمتنع علیه أن یکون فیه کثره و أن یکون مبدأ فاعلا- لها و محلا- قابلا- إیاها فإذن ثبت وجود موجود غیر الواجب تعالی و لنسمیه عقل الکل و هو الذی عبر عنه فی القرآن- تاره باللوح المحفوظ و تاره بالکتاب المبین المشتمل علی کل رطب و یابس و ذلک ما أردناه انتهی تلخیص ما أفاده.

و اعلم أن القول بالمثل الأفلاطونیه حق عندنا کما علمته و مع ذلک لا یضر لنا فی إثبات المرام من هذا المنهج و هو وجود صور الأحکام الثابته فی عالم آخر عقلی- سواء کانت حاله فی جوهر عقلی أو قائمه بذواتها.

الثانی عشر من مسلک التمام و مقابله

اشاره

فإن الأشیاء بحسب الاحتمال العقلی أربعه أقسام لأنها إما تام أو ناقص و الأول إما فوق التمام أو لا و الثانی إما مستکف بذاته أو بما لا یخرج عن قوام ذاته أو لا ثم إن العنصریات ناقصه محضه و الفلکیات مستکفیه- و الواجب عز اسمه فوق التمام فلا بد أن یکون فی الوجود موجود تام لیکون متوسطا بین ما هو فوق التمام و بین ما هو ناقص أو مستکف و هو العقل و ذلک لأنه لو صدر منه تعالی ناقص ابتداء و هو فوق التمام لانتفت المناسبه بین المفیض و المفاض علیه.

و أیضا یلزم الفرجه و الانفطار فی سلسله الوجود و هو غیر جائز و قد بینا من جهه قاعده إمکان الأخس أنه لا یمکن وجود مرتبه من الشرف لا یترتب علیه جمیع ما هو دونه إلی آخر الحاشیه الأخری.

تأیید سماعی

قال مفید المشائین و معلمهم فی أثولوجیا فی عاشر میامره- الواحد المحض هو عله الأشیاء کلا و لیس بشی ء من الأشیاء بل هو بدأ الشی ء و لیس هو الأشیاء بل الأشیاء کلها فیه و لیس هو فی شی ء من الأشیاء و ذلک أن الأشیاء کلها- انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إلیه مرجعها فإن قال قائل کیف یمکن أن یکون الأشیاء من الواحد المبسوط الذی لا مثنویه فیه و لا کثره بجهه من الجهات قلنا لأنه

واحد محض مبسوط لیس فیه شی ء من الأشیاء فلما کان واحدا محضا انبجست منه الأشیاء کلها و ذلک أنه لما لم یکن هویه انبجست منه الهویه.

أقول و اختصر القول أنه لما لم یکن شیئا من الأشیاء رأیت الأشیاء کلها منه- غیر أنه و إن کانت الأشیاء انبجست منه فإن الهویه الأولی أعنی به هویه العقل هی التی انبجست منه بغیر وسط ثم انبجست منه جمیع هویات الأشیاء التی فی العالم الأعلی و العالم الأسفل بتوسط هویه العقل و العالم العقلی و أقول إن الواحد المحض(۱) هو فوق التمام و الکمال و أما العالم الحسی فناقص لأنه مبتدع من الشی ء التام و هو العقل و إنما صار العقل تاما کاملا لأنه مبتدع من الواحد المحض الحق الذی هو فوق التمام و لم یکن بممکن أن یبدع الشی ء- الذی فوق التمام الشی ء الناقص بلا توسط و لا یمکن للشی ء التام أن یبدع تاما مثله لأن الإبداع نقصان أعنی به أن المبدع لا یکون فی درجه المبدع بل یکون دونه انتهی کلام الفیلسوف المقدم بعبارته.

و کأنک قد تهیأت بما قدمناه إلیک من بیان کون البسیط الحق کل الأشیاء- لفهم کلام هذا المعلم و تحقیق مرامه و لعله أراد بالهویه(۲) هاهنا الوجود لا الماهیه المرسله کما ظن لأنها غیر مجعوله بل أراد به التشخص المتمیز عن سائر التشخصات المباین لها و هذا إنما یتحقق عند هذا الفیلسوف فیما سوی الأول حیث إن لکل منها وجودا محدودا بحد من الکمال فیکون مباینا لموجود آخر مغایرا له و أما الوجود الواجبی- فهو لکونه غیر متناهی القوه و الشده و لا محدود بحد و غایه فلا هویه له بهذا المعنی لأنه جامع کل حد وجودی و ما فوقه وراءه فلا مباین له فی الوجود و لا غیر لیکون متمیزا عنه

۱- هذا مأخذ المنهج الثانی عشر الذی ذکره المصنف ره، س قدس سره

۲- أی فی قوله انبجست منه الهویه لئلا- یلزم مجعولیه الماهیه و إن أمکن أن یکون الهویه فی قوله لما لم یکن له هویه بمعنی الماهیه لکن حملها فی الموضعین علی الوجود المحدود لئلا یلزم التفکیک فی العباره، س قدس سره

بكونه مسلوبا عنه و بالعكس فإنه لا يكون عادما لشى ء من الأشياء فحيث هو هو(۱) كانت الأشياء كلها فيه و حيث يكون شى ء من الأشياء كان هو معه كما فى قوله- وَ هُوَ الَّذِی فِی السَّماءِ إِلهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِلهٌ و قوله وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ و قوله ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ الآيه إلى غير ذلك من الآيات القرآنيه و ألسنه النبويه و فيما صحت روايته

عن على ع أنه قال:

مع كل شى ء لا بمقارنه و غير كل شى ء لا بمزايله

حجه قويه على هذا المطلب من طريقه النقل و السماع.

فهذه مناهج إثبات العقل المفارق و عالمه و سيأتى بيان كثره العقول و تفاصيل ما فى عالمها و حسن ترتيبه و جوده نظامه و اشتمال ذلك العالم على جميع الطبائع النوعيه- التى فى هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه أعلى و أشرف فى موضعه حسبما قدمنا ذكره فى مباحث الماهيه.

و اعلم أن لنا منهجا آخر فى إثبات علم العقل و هو من جهه إثبات الخزانه للمعقولات- كما قال عز اسمه وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ و قوله وَ لِلَّهِ خَزائِنُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ و بيانه أنا قد نعلم شيئا معقولا ثم ننسى و لا نذكره أصلا بل نحتاج فى إدراكه إلى تجشم تحصيل جديد و كسب مستأنف و ربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه و الالتفات- من غير حاجه إلى كسب جديد فعند الذهول و النسيان كليهما لا شك أن الصوره غير حاصله فى قوتنا المدركه و إلا لكانت مدركه بالفعل إذ لا معنى للإدراك إلا حصول صوره الشى ء فى القوه الدراكه.

لكن يجب الفرق بين حالتى الذهول و النسيان و الفرق بينهما ليس إلا بكون الصوره حاله الذهول و إن لم تكن حاصله فى القوه المدركه لكنها حاصله فى القوه

۱- أى فى مقام هو كانت الأشياء فيه مستهلكه- آنجا كه تويى چه من نباشد كس محرم اين سخن نباشد و فى مقام وجود شى ء من الأشياء فهو موجود معه بالحقيقه لأنه بده اللازم- ز هر چه هست گزير است و ناگزير أز دوست\Z ، س قدس سره

الحافظه لها و ما فی حاله النسیان فزال عنهما جمیعا أما زوالها عن المدرکه فبمحوها عنها و أما زوالها عن الحافظه فبزوال نسبه کونها حافظه لبطلان استعداد النفس و تهیئها للاتصال بها و قبول الفیض عنها ففی القوی الانطباعیه لقبولها التکثر و الانقسام جاز عند العقل أن یکون بعضها مدرکا و بعضها حافظا کما هو المشهور من أن موضعا من تجاویف الدماغ فیه محل الإدراک و قبول الصور و موضعا آخر فیه محل الحفظ و الإدامه.

و أما القوه الغیر المنطبعه کالعاقله منا فلا یمکن انقسامها إلی محل الإدراک و محل الحفظ و الاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلی یختزن فیه صور الأشیاء المعقوله- کلما توجهت النفس إلیه انتقشت بصوره ما تناسبه و إذا أعرضت عنه إلی ما یلی العالم الحسی و الدار الجسدانیه أو إلی صوره أخری انمحت عنها المتمثلات و غابت کمرآه تحاذی بها جانب صوره مطلوبه بعد أن صارت مجلوه و أزیلت عنها الغشاوه و الصدی بتجشم اکتساب و تعمل و تکلف فمهما بقیت علی وضع المحاذاه کانت الصوره منعکسه فیها أو فائضه علیها علی اختلاف الرأیین أعنی الإشراق(۱) و الرشح فی الممثل له کما فی المثال- و کلاهما غیر ما هو المختار عندنا فیهما کما أشرنا إلیه و مهما تحولت و انصرفت زالت عنها- فإذن النفس متی کانت مجلوه المرآه متطهره القلب بقیت علی ملکه الاتصال و استعداد الاستشراق و قابلیه الارتسام التی اکتسبتها فکان المنمحی عنها مذهولا عنه لا نسیا منسیا و کانت قویه علی الاسترجاع و الإعاده من دون تعمل اکتساب جدید

۱- القول بالإشراق فی الممثل له أی ما نحن فیه من العقل الفعال و العاقله أنه قد مر أن نسبه إشراق العقل الفعال إلی العاقله نسبه إشراق الشمس إلی الباصره علی ما مر فی المنهج الخامس فعند تلاقی النورین أی نور العقل الفعال و نور العاقله تری العاقله الصور الکلیه التی فی العقل الفعال أنفسها من غیر أن ینتقش فیها صور أخری و هذا فی المثال أی المرآه کقول الریاضیین بخروج الشعاع و انعکاسه من المرآه إلی المرئی نفسه و القول بالرشح أن ینتقش فیها أیضا و المختار عند المصنف ره کما أشار إلیه سابقا هو أنه لا هذا و لا ذاک و هو القول باتحاد النفس بالعقل الفعال أی فنائها فیه، س قدس سره

و تجشم اقتناص مستأنف لبقاء المعارفه و المناسبه بين المدرک و الحافظ و القابل و الفاعل و المستفيض و المفيض بخلاف ما إذا بطلت صقالتها و انکدرت تاره أخرى بغشاوه ماديه و ظلمه طبيعيه فيحتاج إلى استيناف اکتساب و تعمل لإزاله الحجاب و حصول المناسبه و بالجمله فقد ثبت وجود جوهر عقلى انحفظت فيه المعقولات کلها و هو المطلوب.

تکميل انحلالى لشک إعضالى

إن فى هذا المنهج شکا(۱) من جهه السهو و النسيان قد استصعبه المناظرون حتى أنه نقل عن بعض تلامذه المحقق الطوسى أنه لم يقدر على حله و لم يأت بمشبع من الکلام فى دفعه قال العلامه الحلى فى شرح تجريد العقائد فى مطابقه الأحکام الذهنيه الصادقه لما فى نفس الأمر بهذه العباره و قد کان فى بعض أوقات استفادتى منه ره جرت هذه النکته و سألته عن معنى قولهم إن الصادق فى الأحکام الذهنيه هو اعتبار مطابقتها- لما فى نفس الأمر و المعقول فى نفس الأمر إما الثبوت الذهنى أو الخارجى و قد منع کل منهما- فقال ره المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فکل صوره أو حکم ثابت فى الذهن- يطابق الصور المنتقشه فى العقل الفعال فهو صادق و إلا فهو کاذب فأوردت عليه أن الحکماء يلزمهم العقول بانتقاش الصور الکاذبه فى العقل الفعال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو و النسيان فإن السهو هو زوال الصوره المعقوله عن الجوهر العاقل و ارتسامها فى الحافظه لها و النسيان هو زوالها عنهما و هذا يتأتى فى الصور المحسوسه أما المعقوله فإن سبب النسيان(۲) هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم فى باب التصورات و التصديقات و هاتان الحالتان قد تعرضان فى الأحکام الکاذبه فلم

۱- من جهه السهو و النسيان و فى العباره إيماء لطيف، س قدس سره

۲- تلخيصه أن الفرق بينهما بهذا الوجه يتم فى الصور المحسوسه و أما المعقوله فلا- إذ بناؤه على کون العقل الفعال خزانه للعاقله و هذا مؤد إلى کون الکواذب فيه لوجود حالتى السهو و النسيان فيها بالنسبه إلى الکواذب الکليه، س قدس سره

يأت بمشبع(۱) انتهى كلامه ره.

قال الفاضل الدوانى فى حله إن شأن العقل الفعال فى اختزان المعقولات- مع الصوادق الحفظ و التصديق جميعا و مع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق(۲) أى الحفظ على سبيل التصور دون الإذعان(۳) لبراءته عن الشرور و الأسواء التى هى من توابع الماده انتهى ما ذكره و فيه ما لا يخفى من الخلل و القصور- أما أولا فلأن ما فى العقل الفعال هو أشد تحصلا و أقوى ثبوتا مما فى أذهاننا فاقتران الموضوع للمحمول إذا حصل فى أذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا و ارتباط أحدهما بالآخر ارتباطا متزلزلا و ذلك لضعف سببه و كاسبه و دليله حيث

۱- لعل الوقت لم يكن مقتضيا للإشباع و إفشاء بعض الأسرار كما ستسمعه من المصنف فى حله و إلا فالمحقق الطوسى أجل شأنا من أن يعجز عن ذلك، س قدس سره

۲- يريد بذلك أن للأجزاء التصوريه من القضيه الكاذبه و هى الموضوع و المحمول- و النسبه الحكميه مطابقا عند العقل الفعال دون الحكم الذى هو التصديق فهو من فعل الوهم- و فيه أن مقتضى ذلك عدم اقتضاء التصديق بما هو تصديق كلى مطابقا عقليا من غير فرق بين التصديق الصادق و الكاذب فتخصيص التصديق الصادق بالمطابقه بلا مخصص و لا يبقى إلا أن يستدل على المطلوب من طريق التصور و ما ربما يعرضه من الذهول و الذكر و يرد عليه أولا محذور كون نتيجه الدليل أخص من المدعى و ثانيا محذور كون الدليل أعم من النتيجه فافهم ذلك، ط مد ظله

۳- فيه أنه إذا لم يكن فيه إذعان فلم يكن فيه تصديق لأن العلم إن كان إذعانا للنسبه فتصديق و إلا فتصور و التصديقات فى القضايا الكليه كليه و خزانه التصديقات الكليه أيضا هو العقل الفعال و كما أن تصور البسيطه الكليه فيه كذلك الإذعان الكلى و التصديق الكلى فيه- لعروض حالتى السهو و النسيان فى ذلك بالنسبه إلى التصديق الكلى الكاذب و التفرقه بين السهو و النسيان فى ذلك الإذعان الكلى لا يستقيم إلا بالعقل الفعال و بقى الإشكال و التصديق الكاذب المتصور للعقل الفعال غير المذعن به تصديق بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع، س قدس سره

لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذى وسط لمى أو من تحدس أو حس أو تجربه أو غير ذلك فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك أو وهم و ربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا و أما إذا اقترن الموضوع بالمحمول فى العقل(۱) الفعال فيكون اقتران أحدهما بالآخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلا من أسباب وجودهما على هذا الوجه- كاقتران أحدهما بالآخر فى ظرف الخارج و ليس مصداق الحكم إلا عباره عن اقتران الموضوع بالمحمول(۲) أو اتحادهما فى نحو من الوجود فى الواقع.

و أما ثانيا فلأن التصور و التصديق كما تقرر و تبين فى مقامه إنما هما نوعان- من العلم الانطباعى الحادث فى الفطره الثانيه فأما علوم المبادى العاليه و علم الحق الأول جل ذكره فليس شى ء منهما تصورا و لا تصديقا(۳) فإن علوم المبادى كلها

۱- ظاهره أنه نسب إلى الفاضل الدوانى أنه نفى العام و الحال أنه نفى الاقتران الخاص المؤكد الضرورى فى الكواذب كما صرح أن شأن العقل مع الصوادق الحفظ و التصديق- لكن مراد المصنف ره أن نفى الخاص مطلق أيضا لأن هذا الإذعان و الحكم الضرورى فى المذعن الكاذب و الجاهل جهلا مركبا من هناك من حيث إن هذا وجود جمعى و وجوب غيرى- و وجود كلى تجردى و الضروره و البت و النوريه من هناك و بالجمله فى هذا الاعتراض تلميح إلى التحقيق الذى سيشير إليه فى الحل بعيد ذلك، س قدس سره

۲- فيه منع ظاهر فلا نسلم أن كل اقتران يلازم الاتحاد فى الوجود فإن الاقتران يمكن أن يتحقق بين وجود فى نفسه مع مثله لكن الاتحاد لا يتحقق إلا مع وجود لغيره، ط مد ظله

۳- هو حق و قد أوضحناه فى حواشى العاقل و المعقول من الكتاب لكنه اعتراض على أصل دعوى مطابقه القضايا الصادقه للعلوم المنتقشه فى جوهر العقل الفعال لا على جواب المحقق الدوانى فقط و الجواب أن العلم الحصولى الذى تتضمنه القضايا المعقوله من تصور و تصديق- لا- يأبى الانطباق على ما عند العقل من العلم الحضورى فى ذلك كما لا يأبى الانطباق على متن الخارج و كان المصنف ره أراد بذلك الاعتراض على ظاهر كلامهم من تسليم كون علوم العقل حصوليه لقصرهم العلم الحضورى بعلم الشى ء بنفسه و إلا فهو أجل من أن يخفى عليه صحه انطباق العلم الحصولى على الحضورى، ط مد ظله

عباره عن حضور ذواتها العاقله و المعقوله بأنفسها و حضور لوازمها الوجوديه بنفس حضور ذواتها الثابته لذواتها من غير جعل و تأثير مستأنف و تحصيل ثان حسبما قررناه كعلمنا بذاتنا و لوازم ذاتنا غير المنسلخه عنا بحسب وجودنا العينى و هويتنا الإدراكيه التى هى عين الحياه و الشعور.

و أما حل الإشكال و حق المقال فيه على وجه تطمئن به القلب و تسكن إليه النفس- فهو يستدعى تمهيد مقدمه هى أن كل ملكه راسخه فى النفس الإنسانيه سواء كانت من باب الكمالات أو الملكات العلميه أو من باب الملكات أو الكمالات العمليه كملكه الصناعات التى تحصل بتمرن الأعمال و تكرر الأفعال كالكتابه و التجاره و الحراثه و غيرها فهى إنما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لأجل جهه فعليه من الجهات الموجوده فيه لأن الأنواع المختلفه لا يكفى فى تكثرها و وجودها تكثر القوابل أو تكثر جهاتها القابليه- بل يحتاج إما إلى مباد متعدده عقليه كما رآه الأفلاطونيون من أن علل الأنواع المتكثره- فى هذا العالم عقول متكثره هى أربابها و إما إلى جهات متعدده فاعليه فى العقل الأخير- كما هو رأى المشائين.

و بالجمله فجميع الكمالات الوجوديه فى هذا العالم مبدأها و منشأها من حيث كونها أمرا وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات أو شرورا إذ الشرور الوجوديه شريتها راجعه إلى استلزامها لعدم شى ء آخر أو زوال حاله وجوديه له و هى فى حد نفسها و من جهه وجودها تكون معدوده من الخيرات كالزنا و السرقه و نظائرهما و منها الجهل المركب و الكذب فكل منهما فى نفسه أمر وجودى و صفه نفسانيه يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هى حيوانيه و إنما يعد شرا بالإضافه إلى النفس الناطقه لمضادتها لليقين العلمى الدائم و لملكه الصدق فإن الأول خير حقيقى و الثانى نافع فى تحصيل الحق.

فإذا تمهدت هذه المقدمه(١) فنقول لا يلزم أن يكون ما بإزاء كل ملكه نفسانيه

١- و بعباره أخرى نجيب بأن كل قضيه مطلقا هناك و كل رأى من هناك و كون القضيه الكاذبه جهلا مركبا أو كاذبه إنما هو لأجل التقييد و التضييق مثلا من يقول فى ماهيه النفس- إنها جوهر لطيف سار فى البدن سريان الماء فى الورد أو سريان النار فى الفحم ففى قوله جهه حقيه- من حيث إن هذا حكم الروح البخارى و هو ليس بمنفصل عن الروح الأمرى و من يقول إنها طبع ففى قوله أيضا جهه حقيه من حيث إن الطبع المجبول على طاعه الروح الأمرى مرتبه منه- بل الطبع المجبول مرتبه من النفس لأنها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء و قس عليهما و الجهات الحقه كلها فى العقل الفعال و الإدراك و السهو و النسيان فيها بالاتصال و الانفصال به و عنه و مع ذلك كونها كواذب و جهالات مركبه سائغ لما مر من التقييد و الحصر و من هنا ٢٨٠ قال صاحب سلسله الذهب- تخته جمله عقائد باش در همه صورتش مشاهد باش شو هيولاى جمله معتقدات تا بيابى ز شرك و جهل نجات و قد حررنا سابقا فى أن إدراك الكليات بمشاهده أرباب الأنواع عن بعد أن إدراك أصحاب الجهل للكليات التى فى أذهانهم الجاهله أيضا بمشاهده هذه كما أن إدراك العدم الكلى مشاهده حقيقه الوجود مشاهده ضعيفه كما أن إدراك الوجود العام مشاهدتها شهودا، س قدس سره

أو أمر وجودی فی العقل الفعال أو فی عالم العقل هو بعینه من نوع تلک الملکه أو ذلک الأمر بل الـذی لا بـد منه هو أن یکون فیه أمر منـاسب لتلـک الملکه أو لـذلک الأـمر فـإذن کمـا أن النفس إذا تکررت ملاحظتهـا لعلوم صادقه حقه حصـلت لها ملکه الاتصـال و الارتباط- بشأن من شـئون العقل الفعال متی شاءت من هـذه الجهه فکـذلک إذا ارتسـمت فیها صوره قضـیه کاذبه و تکرر ارتسامهـا أو التفت النفس إلیها التفاتا قویا حصـلت لها ملکه الاتصال من هـذه الجهه بشأن آخر من شـئونه متی شاءت و لا یلزم أن یکون ذلـک الشأن بعینه قضـیه ذهنیه صادقه و لا هـذا قضـیه کاذبه بل أمرا یناسب ذاک أو أمرا یناسب هـذا فهـذا معنی اختزان(۱) صور الأشیاء فی عالم العقل و استرجاع النفس إلیه.

و قد أشرنا لک مرارا أن لیس معنی حصول صور الموجودات فی العقل البسیط

۱- الحق أن هذا إنما یصلح جوابا عن إشکال نزول العلوم الکاذبه عن العقل إلی نفوسنا بما أنها من الشرور التی یتنزه عنها العالم الأعلی العقلی و أما الإشـکال من حیث عدم وجود مطابق لها عند العقل فلا یندفع بوجود ما یناسـبها من غیر عینیه إذ لو لا العینیه بـوجه لـم یکن العلم حصولیـا. و بتقریر آخر العلم الحصـولی بمـا أنه علم من ذاتیه الحکـایه و لاـ معنی للحکـایه من غیر محکی یکون وراءه و لا للطریق من غیر غایه بعـده فلا معنی للعلم من غیر معلوم وراءه یطابقه فکیف تتصور القضایا الکاذبه. و الحق فی الجواب أن العلم بمـا هو علم لاـ یقبـل الخطـاء لمـا ذکر من کونه بالـذات حاکیا لما وراءه و إنما هو فی العلوم الکلیه العقلیه من دعابه المتخیله و شیطنه الواهمه حیث تضع ما لیس بالموضوع مکان الموضوع أو ما لیس بالمحمول مکان المحمول فافهم ذلک و لبیانه التفصیلی مقام آخر، ط مد ظله

ارتسامها فیه علی وجه الکثره المتمایزه بعضها عن بعض کما أن صورها المحسوسه ترتسم فی الماده الجسمانیه و کذا صورها النفسانیه التفصیلیه التی ترتسم فی النفس الخیالیه علی هذا الوجه- و ذلک لضیق هذا العالم و ما یتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعی و التمام العقلی- و البراءه عن العدم و الغیریه و الکثره و الانقسام

الموقف العاشر فی دوام جود المبدإ الأول و أزليه قدرته

اشاره

و بيان أنه لم ينقطع و لا ينقطع فيضه عما سواه أبدا و لا يتعطل عن الفعل دائما مع أن العالم متجدد كائن فاسد و إنما الذی لا يبيد و لا ينقص و لا ينفد أبدا هی كلمات الله التامات و علومه الباقيات و هی ليست من جمله العالم و ما سوی الحق كما أشرنا إليه مرارا و فيه فصول

الفصل (۱) فی الإشاره إلی شرف هذه المسأله و أن دوام الفيض و الجود لا ينافی حدوث العالم و تجدده فی الوجود

اشاره

الفصل (۱) فی الإشاره إلی شرف هذه المسأله(۱) و أن دوام الفيض و الجود لا ينافی حدوث العالم و تجدده فی الوجود اعلم أن هذه المسأله من عظائم المهمات الحكميه و الدينيه التی يجب تقررها فی الأذهان و العقول و لا يمكن الوصول إلی معرفه الله و توحيده و تنزيهه عن الكثره و النقصان إلا بإتقان هذه المسأله الشريفه علی وجه يطابق البراهين الحكميه و يوافق

۱- و كما أنها شريفه لك مسأله الحدوث فإن إثبات الصانع تعالی الذی هو من أمهات المطالب و أصلها يبتنی عليه عند المليين فإن مناط الحاجه عندهم هو الحدوث و أهل الظاهر ليس يدلهم عليه إلا مثل أن العالم بناء حادث لا بد له من صانع قديم و كذا دثور العالم و بواره و قيام القيامه يبتنی علی الحدوث إذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه و لذا كان الإلهيون المحققون و المليون يعتنون بإثبات الحدوث كثيرا. لكن القول الفحل فی الحدوث قول المحقق الجامع بين الأوضاع الشرعيه و البرهانيه مع عدم انقطاع فيضه تعالی و عدم إمساكه عن الجود فإن من أسمائه الحسنی قديم الإحسان و باسط اليدين بالعطيه و كلماته لا تنفد و لا تبيد و نوره لا يأفل. و بالجمله لا يجوز التعطيل فی سنته و هذا إنما هو يتأتی بالقول بالحدوث الزمانی و التجدد الذاتی و الحركه الجوهريه علی ما يقول المصنف ره أو القول بالحدوث الدهری- الذی يقول به السيد المحقق الداماد ره كما حققناه فی موضع آخر لا بالقول بالحدوث الزمانی الذی يقول به الأشعری و أمثاله القائلون بالزمان الموهوم أو المتوهم فإنه مستلزم لتخلف المعلول عن العله التامه و المحاذير الأخری اللازمه لعدم دوام الفيض كسنوح الأحوال و الحاجه إلی حضور وقت أو مصلحه أو نحو ذلك كما أشار المصنف ره بقوله و لا يمكن الوصول إلی آخره. و من الأقوال بالحدوث الزمانی الجامع بين الأوضاع ما خطر ببالی أن العالم الذی عنه خبر للعالم بالعالم حادث بحدوثه و كما هو حادث بحدوثه فإن بفنائه. آدمی چون نهاد سر در خواب خيمه أو شود گسسته طناب و قد حقق أن ما هو موجود للماده غير مدرك بالذات و أن المدرك بالذات بأی إدراك كان لا بد أن يكون وجوده فی نفسه هو بعينه وجوده لمدركه فالسماء و الأرض و ما بينهما التی تخبر عنه و تشير إليه إشاره حسيه أو خاليه أو عقليه عقلا مقيدا حادثه و كلها بما هی دنيويه طبيعيه ستدثر حتی السماء انشقت و الكواكب انتثرت و الشمس كورت كما عند الموت- فتفطن فإنه دقيق، س قدس سره

القوانين النبويه و قد يتوهم أكثر ضعفاء العقول و الجمهور من المبرسمين أن أقوال الملتزمين للقواعد الحكميه و العلوم العقليه و حججهم و أدلتهم مخالفه للشرائع الإلهيه و لما جاءت به الأنبياء و إن أساطين الحكماء الأقدمين يقولون إن العالم قديم بالكليه و إن الأفلاك و الكواكب و صورها و هيولياتها بل هيولى العناصر و كلياتها قديمه بالهويات الشخصيه مستمره الذوات بوجوداتها و شخصياتها لا داثره و لا زائله و لا حادثه و لا فاسده و هذا قد ذكرنا فى مباحث مقوله الجوهر و أقسامها أنه افتراء على أولئك السابقين الأولين قدس الله أنوارهم و أسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل و أولياؤهم ع.

نعم ذهبوا إلى أن جوده دائم(۱) و فيضه غير منقطع و لكن العالم يتجدد مع الأنفاس

۱- و لو تفوهوا بأن العالم قديم كان وجهه أنهم كان نصب أعينهم هو الله و صفاته- و حقيقه الوجود التى هى طرد العدم بشراشرها هى نور الله الذى تنور به ماهيات السماوات و الأرض و ما بينهما و العالم ليس إلا شيئيات الماهيات و هى فانيات فى حقيقه الوجود فناء الظل فى الشمس و الوجود مضاف أولا و حقيقه إلى الله كما قال على ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله . دلى كز معرفت نور و صفا ديد بهر چيزى كه ديد أول خدا ديد و لو أضيف عند العقل الجزئى إلى الماهيات لا بد من إسقاط الإضافات فالعالم فى نظر شهودهم مملو من بهاء الله بل مضمحل فإن فى الله فلم يقع نظرهم إلا على الله و صفاته و ما من صقعه و حكمها القدم و هذا لا ينافى أن يكون حكم الماهيات عند اعتبارها الحدوث فى وجودها الطبيعى السيال، س قدس سره

و من هذا الوجه قوله عز ذكره كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ و ليست شئونه إلا أفعاله و تجليات أسمائه كما سبق بيانه و لا يمكن حدوث الفعل من المبدإ التام و لا ارتباط المتغير بالثابت القديم إلا بنحو دوام التجدد و الانقضاء و التدرج فى الحدوث و البقاء و اتصال التبدل و التصرم فى الوجود و الفناء كما هو المشهور عند الجمهور فى نفس الحركه- حيث قيل إنها هويه تدريجيه توجد فى الخارج شيئا فشيئا و تعدم شيئا فشيئا.

و أما عندنا فالحركه ليست من الهويات الخارجيه بل أمر عقلى(١) معناها نفس الخروج من القوه إلى الفعل على التدريج و هو كسائر المفهومات الاعتباريه التى تصلح لأن تكون عنوانا لحقيقه خارجيه و الذى ينتزع منه هذا المعنى المصدرى هو الذات الخارجيه التى يخرج وجودها من القوه إلى الفعل تدريجا فوجوده لا محاله- تدريجى و حدوثه بعينه يلزم الزوال و انقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال و ليس

١- إلى قوله لأنه ليست فى الحركه حركه حاصله إن الحركه تجدد الشى ء بما هو و تجدد الشى ء ليس شى ء متأصل إنما الشى ء المتأصل هو الشى ء المتجدد كالطبيعه المتجدده أو كالأعراض التى تقع فيها الحركه لكنها تابعه للطبيعه فى التجدد فالحركه نفسها كالمعنى الحرفى و هذا القول منه كقولهم بحدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما ليست بأشياء متأصله و إلا كان الحدوث حادثا و التأثر متأثرا و تسلسل و ليس للحدوث حدوث و للتأثر تأثر فكذا ليس للتجدد تجدد و هذا ما قال المصنف ره و ليست فى الحركه حركه أي ليست للحركه حركه بل الحركه للمتحرك، س قدس سره

هذا الذى ذكرناه صفه الحركه لأنه ليست فى الحركه حركه(۱) و ليس لها وجود تدريجى- بل هى عباره عن تدريج وجود شى ء آخر و خروجه إلى الفعل يسيرا يسيرا فالحركه عباره عن متحركيه شى ء آخر فى الحصول لا متحركيه نفسها و إلا لتسلسلت الحركات إلى غير نهايه و الذى يتدرج وجوده بالذات هو بعض أنواع المقولات ففى المشهور هى أنواع أربع من المقولات الكم و الكيف و الأين و الوضع و فى التحقيق هى أنواع خمس منها و هى الأربع المذكوره مع مقوله الجوهر فإن الطبائع الماديه و النفوس المتعلقه بالأبدان الطبيعيه كلها متحركه فى ذاتها و جوهرها عندنا كما أقمنا البراهين عليه و بينا أن جميع الهويات الجسمانيه التى فى هذا العالم سواء كانت بسائط أو مركبات و سواء كانت صورا أو موادا و سواء كانت فلكيه أو عنصريه و سواء كانت نفوسا أو طبائع فهى مسبوقه بالعدم الزمانى فلها بحسب كل وجود معين مسبوقيه بعدم زمانى غير منقطع فى الأزل ففى الأزل أعدام جميع الأشخاص الجسمانيه و الهويات الطبيعيه إذ كلها على الاستغراق الشمولى الأفرادى و الجمعى مما يصدق عليها أنها مسبوقه بعدم أزلى فكلها حادثه ليس فيها واحد شخصى مستمر الوجود و لا حقيقه ثابته الهويه فإن المسمى بالكلى الطبيعى و الماهيه لا بشرط ليس لها فى ذاتها من حيث ذاتها وجود و لا وحده و لا كثره و لا استمرار و ثبات و لا أيضا انقطاع و حدوث بل هى فى جميع هذه الصفات تابعه لأفرادها موجوده بعين وجودها واحده بوحدتها كثيره بكثرتها قديمه بقدمها حادثه بحدوثها.

فإذا تحقق و تبين بالبرهان أن جميع أفرادها حادثه فهى لا محاله حادثه فى نفس الأمر و إن لم تكن حادثه بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثه من حيث اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمه من تلك الحيثيه و من هاهنا ينكشف و يظهر أن ما اشتهر عن الحكماء و أذعن به أكثر الأذكياء من أن طبائع الأنواع المتعاقبه الأشخاص قديمه و إن كانت أشخاصها كلها حادثه إذ الماهيه منحفظه بتعاقب الأشخاص

۱- تقدمت المناقشه فيه فى مباحث الحركه من السفر الأول و تقدم أيضا أن الحركه الجوهريه حركه و متحركه فتذكر، ط مد ظله

لیس بصحیح أصلا(۱) بل فیه مغالطه بین أخذ الحد مکان المحدود(۲) و فیه خلط بین الواحد بالعدد و الواحد بالمفهوم و إن أکثر الناس زعموا أن معنی کون الماهیه واحده و الأفراد متکثره- هو أن یکون هناک أمر واحد متقید بقیود مختلفه و یعرضه صفات متقابله یکون محفوظ الذات مع کل قید و إذا زال بعض القیود و التعینات لا یزول ذلک الأمر بزواله- بل یبقی مستمرا ثم یلحقه بعض آخر منها و ذاته هی هی بعینها کمحل واحد- یطرأ علیه صفه بعد أخری و هو هو بعینه کجسم یبیض تاره و یسود أخری و یتسخن تاره و یتبرد أخری و هو بعینه ذلک الجسم الموجود أولا مع تبدل الصفات و تغایر الأحوال.

هذا سهو عظیم عند المحققین فإن الشیخ الرئیس شنع علی من زعم أن الکلی الطبیعی فی الخارج شی ء واحد بالذات متکثر باللواحق موجود فی أمکنه متعدده و فی أزمنه متکثره حتی قال إن نسبه المعنی الکلی إلی جزئیاته لیست کنسبه أب واحد إلی أبناء کثیرین بل کنسبه آباء إلی أبناء و لیس کل واحد من الناس إلی إنسانیته فمجرد نسبته إلی إنسانیه تفرض منحازه عن الکل بل لکل واحد إنسانیه أخری هی بالعدد غیر ما للآخر من الإنسانیه و أما المعنی المشترک فیه فهو فی الذهن- و قد سلف تحقیق هذا المبحث فی مسائل الماهیه.

تنبیه تفریعی

و من العجب من أتباع الفلاسفه حیث إن المتکلمین لما حاولوا إثبات البدایه و الانقطاع للحرکه و الزمان و ما یطابقهما من الحوادث المتعاقبه بإجراء التطبیق و التضایف و غیرهما فیها قالوا إن هذه المتعاقبات و الحوادث لا اجتماع لها فی الخارج و لا فی الخیال حتی یجری فیها المطابقه و المضایفه و یحکم علیها بالانقطاع و قد ذهلوا و غفلوا عن أن تلک الأمور لما لم یکن لمجموعها وجود فی

۱- نفی الصحه مطلقا فیه مبالغه و یمکن إثبات الصحه بأن مرادهم أن الطبائع دائمه الحدوث و التجدد و أن هذه الحرکات الجوهریه مثل الحرکه الوضعیه الفلکیه و لیست مثل الحرکات الأینیه المستقیمه المبتدئه من السکون و المنقطعه إلیه، س قدس سره

۲- یرید به أخذ المفهوم مکان المصداق، ط مد ظله

الخارج لا يمكن الحكم بأزليتها و قدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها و انقطاعها- فكيف يصح القول منهم بأزليه الحركات و قدم الزمان و لا تناهى الحوادث على وجه العدول.

بل الحق أن يسلب عنها القدم و اللاتناهى بمعنى السلب العدولي و كذا يسلب عن مجموعها الحدوث(۱) و التناهى سلبا بسيطا و لكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات الحركه و الزمان و الحوادث الحدوث و يحكم عليها بالتناهى و الانقطاع حكما إيجابيا تحصيليا و لا يلزم من ذلك(۲) أن يكون الكل حادثا لأن الحكم على كل واحد قد لا يتعدى(۳) إلى الحكم على المجموع كما يلزم من ذلك أيضا أن يكون الكل أى المجموع قديما كما زعم و لا أيضا أن يكون الكلى الطبيعى قديما كما مر بيانه.

و ليس لمتوهم أن يتوهم أن الكل إذا لم يكن له نهايه ثبت أنه لا نهايه له و أن الكلى إذا لم يكن فى ذاته حادثا كان فى حد ذاته قديما لأنا نقول- أما فى الأول فبأن ما لا وجود له لا يثبت له شى ء أصلا فالحكم الإيجابى يستدعى وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شى ء من الأشياء سواء كان ذلك الأمر أمرا وجوديا أو عدميا كالعمى و اللابصر و اللاكتابه فالمعدوم كما يسلب عنه البصر

۱- كما يسلب عنها القدم و إنما يسلبان عنها لأن المجموع لا وجود له عند المصنف غير وجود كل واحد و الموجبه لا بد لها من وجود الموضوع بخلاف الكلى الطبيعى لأنه و إن يسلب عنه القدم لكن يثبت له الحدوث إذ الكلى الطبيعى موجود بعين وجود أشخاصه فيمكن عقد الإيجاب له فإذا قيل الكل المجموعى حادثه معناه أنها ليست قديمه هذا على رأيه ره- و أما على رأى من يقول بوجود المجموع و أن وجوده وراء وجود كل واحد فيمكن إيجاب الحدوث له، س قدس سره
۲- المراد به الكل المجموعى فلا ينافى ما تقدم آنفا من حكمه بحدوث الجميع لحدوث كل واحد فإن المراد به الكل الاستغراقى دون المجموعى، ط مد ظله
۳- كما فى الحكم بالوحده على كل واحد و بالشبع برغيف واحد فلا يمكن الحكم بالتعدى كليا و لكن يتعدى جزئيا كالحكم بالإمكان على كل واحد من الممكنات و مجموع الممكنات غير المتناهيه أيضا ممكن لو كان المجموع موجودا على حده و من هذا القبيل الحدوث، س قدس سره

كذلك يسلب عنه اللابصر و قد علمت أن ليس نقيض ثبوت البصر لشى ء ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له على أن يكون قاطعا للنسبه الثبوتيه واردا عليها- لا أن يكون النسبه وارده عليه رابطه إياه بالموضوع فالكتابه و اللاكتابه بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى أن ليس شى ء منهما ثابتا له لا أن ليسيه شى ء منهما ثابته له.

و أما فى دفع الثانى أن معنى قولنا إن الكلى الطبيعى غير حادث أن الماهيه ليست من حيث هى هى متصفه بالحدوث بمعنى أن حيثيه الاتصاف بالحدوث ما نشأت من نفس الذات لا أنها لا توصف بالحدوث فى الواقع بل هى متصفه بالحدوث فى الحقيقه- لأن اتصاف الفرد بكل صفه هو عين اتصاف الطبيعه لا بشرط شى ء بتلك الصفه بعينها.

ثم لو سلمنا أن الماهيه من حيث نفسها غير متصفه بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها فى نفسها بالقدم أو اللاحدوث لما سبق فى مباحث الماهيه أنه إذا سئل عن الماهيه من حيث هى هى بطرفى النقيض فالجواب السلب من كل شى ء بتقديم السلب على الحيثيه- و بالجمله هذه الماهيات التى أفرادها متجدده كائنه فاسده إذا سئل عن كيفيه حصولها فى الأعيان هل هى حادثه أو قديمه فالجواب أنها فى نفس الأمر و بحسب الخارج حادثه و ليست بقديمه و لا دائمه أصلا إذ لو اتصفت بالأزليه و الدوام فى الخارج أو فى نفس الأمر لكان لها لا أقل فرد واحد موصوف بالقدم إذ لا وجود لها إلا فى الأفراد بل وجودها وجود الأفراد بعينها فلا اتصاف لها بشى ء من العوارض إلا بسبب اتصاف فرد منها به و إذ ليس فى أفرادها شى ء يوصف بالقدم و الدوام فلا يوصف الماهيه أيضا بذلك.

و إذا سئل عنها بأنها هل هى من حيث ذاتها قديمه أو حادثه فالجواب سلب كل من الطرفين- القدم و الحدوث و اللابدايه و البدايه و اللاانقطاع و الانقطاع جميعا لأنها لا توصف بشى ء منها من حيث ذاتها لذاتها و إنما توصف بها فى الواقع من جهه وجودها الذى هو نفس وجود أفرادها

فصل (۲) فی بیان حدوث الأجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقی غیر ما سلف فی مباحث أحکام الجوهر من العلم الکلی

اشاره

فصل (۲) فی بیان حدوث الأجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقی(۱) غیر ما سلف فی مباحث أحکام الجوهر من العلم الکلی و هو أن کل شی ء یوصف بصفه من الصفات لا بد أن لا یکون بحسب وجود نفسه و مرتبه قابلیته و معروضیته موصوفا بما ینافی تلک الصفه و إلا لزم اتصاف أمر واحد بالمتنافیین- سواء کان الاتصاف بحسب العقل فی ظرف التحلیل أو فی الخارج.

و القسم الأول کالماهیه فی اتصافها بالوجود و عروضه لها فإن الماهیه لو کانت بحسب نفسها معدومه لما أمکن عروض الوجود لها بل ینبغی أن لا تکون الماهیه من حیث نفسها متعینه بأحد الطرفین أعنی الوجود و العدم حتی یتصور عروض شی ء منهما لها.

و القسم الثانی کالمقدار الجسمانی أو الاتصال الامتدادی العارض للهیولی فإنه یجب أن یکون الهیولی غیر متعینه الذات باللامقدار و لا متجرده فی ذاتها عن الامتداد- حتی یمکن قبولها للممتد فی ذاته و اتصافها بالمقدار لذاته و کذا الوضع و الحیز إذا عرض لشی ء و صار ذلک الشی ء بعروضه إیاه ذا وضع و حیز یجب أن لا- یکون بحسب وجوده فی نفسه مجردا عن الأوضاع و الأحیاز فإن المفارق عن المقدار فی نفسه- و المجرد عن الوضع و الحیز فی وجوده و تعینه لا محاله یکون وجوده وجود أمر عقلی- بل یکون بالضروره عقلا- صرفا مفارق الذات عن المقدار و الجسمیه و لوازمها فکیف یسنح له ما یجعله متجسما ذا وضع و یعرض له التلبس بهذه الأمور.

فظهر أن الأمر القابل لمثل هذه الأمور یجب أن یکون حالته بالقیاس إلیها- حاله إمکانیه مبهمه ناقصه نسبه تلک الحاله إلی کل منها نسبه النقص إلی الکمال و نسبه الضعف إلی القوه و لهذا یقال إن الهیولی فی ذاتها لا متصله و لا منفصله- و لا واحده و لا کثیره و لا ذات وضع و حیز و لا غیر ذات وضع و حیز

۱- کما أن مأخذ الحرکه الجوهریه للحدوث مأخذ عرشی، س قدس سره

ثم اعلم أنه فرق بين الأحوال التى هى من ضروريات وجود الشى ء و لوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها و عما يستلزمها أو ما يلزمها بحسب الواقع و الأحوال التى ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها فى الواقع فالقسم الأول كالمقدار و الوضع و المكان و الزمان(۱) للجسم و القسم الثانى كالسواد و الحراره و الكتابه و أشباهها له ففى القسم الأول لا بد أن يكون محلها و قابلها غير متقوم الذات فى وجوده لست أقول فى ماهيته و مفهومه إلا بصوره محصله إياه مفيده لوجوده و لهذا لا بد أن يكون محل الجسميه و لوازمها من المقدار و الوضع و غيرهما ماده غير متقومه الوجود إلا بالصوره المستلزمه لها بخلاف القسم الثانى فإن محل السواد و إن وجب أن لا يكون متعينا بالسواد و لا باللاسواد و بما يضاده بل بحاله إمكانيه لا تأبى عن عروض كل من السواد و ما يضاده إلا أن ذلك المحل يمكن أن يتحصل له وجود غير مفتقر فى تقومه إلى صوره لونيه أو سواديه لأن اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده و لا من لوازم هويته فى ذاته فيجوز أن يوجد جسم لا لون له و يمكن أن يتصور عنصر لا حار و لا بارد أعنى الحراره و البروده المحسوستين العارضتين.

فإذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهه فى أن كون الشى ء واقعا فى الزمان و فى مقوله متى سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده كما أن كون الشى ء واقعا فى المكان و فى مقوله أين سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده فإن العقل المستقيم يحكم بأن شيئا من الأشياء الزمانيه أو المكانيه يمتنع

۱- أما المقدار فلأن التفاوت بين الجسم الطبيعى و الجسم التعليمى بالإطلاق و التعيين لا غير و أما الوضع فلأن الجسم فى مرتبه وجوده لما لم يكن مجردا و لا نقطه و كان قابلا لخطوط متقاطعه على زوايا قوائم كان ذا أجزاء متراصفه مترتبه فجاء الوضع المقولى أعنى نسبه أجزاء الجسم بعضها إلى بعض و نسبه المجموع إلى الخارج و أما الإمكان فإن كان هو البعد فظاهر و إن كان هو السطح فالمراد به هاهنا هو الحيز إذ على قول القائلين بالسطح و هم المشاءون لكل جسم حيز طبيعى و هو الوضع و الترتيب لا مكان طبيعى لانتقاضه بالأطلس و أما الزمان فلعله يوهم المصادره فى المقام و ليس كذلك إذ المطلوب هو المتى لا الزمان، س قدس سره

بحسب وجوده العینی و هویته الشخصیه أن ینسلخ عن الاقتران بهما و یصیر ثابت الوجود(۱) بحیث لا یختلف علیه الأوقات و لا یتفاوت بالنسبه إلیه الأمکنه و الأحیاز و من جوز ذلک فقد کابر مقتضی عقله و عاند ظاهره باطنه و لسانه ضمیره.

فإذن کون الجسم بحیث یتغیر و یتبدل علیه الأوقات و یتجدد له المضی و الحال و الاستقبال مما یجب أن یکون لأمر صوری داخل فی قوام وجوده فی ذاته حتی یکون فی مرتبه قابلیته لهذه التجددات غیر متحصله الوجود فی نفس الأمر إلا بصوره التغیر(۲) و التجدد و لا متقدمه فی الوجود علی وصف التغیر و الانقضاء بل إنما له الاتصاف بإمکان ذلک الوصف و مقابله بحسب مرتبه من مراتب نفس الأمر لا فی حاق الواقع و عین الأعیان کما أن الهیولی لها فی ذاتها بحسب ذاتها أن لا تکون متجسده و لا لا متجسده و لا متقدره و لا غیر متقدره و لا متحیزه و لا لا متحیزه و لا ذات وضع و لا ذات عدم وضع حتی یمکن اتصافها بکل من هذه الأمور و مع ذلک فإن الواقع منها(۳) فی نفس الأمر لیس إلا التجسم و التقدر و لوازمهما من الأین و الوضع و غیر ذلک.

و قد علمت الفرق بین عدم الاتصاف بصفه فی نفس الواقع و بین عدم الاتصاف بها فی مرتبه من مراتب الواقع و الأول غیر مستلزم للثانی(۴) و کذلک الفرق ثابت بین الاتصاف بصفه فی الواقع و بین الاتصاف بتلک الصفه فی کل مرتبه من مراتب الواقع و الأول لا یوجب الثانی فإن الماهیه قد تتصف بوجودها فی نفس الواقع و لا تتصف به فی مرتبه ذاتها من حیث هی هی و کذا الهیولی(۵) متصفه بالتجسم و التقدر فی نفس الأمر و لیست

۱- أراد بثابت الوجود ما هو أعم من بسیط الوجود من باب عموم المجاز لیشمل المکانی و یترتب علیه قوله و لا یتفاوت بالنسبه إلیه الأمکنه و الأحیاز، س قدس سره

۲- و هی تغیر الصوره فیکون الإضافه بیانیه أو یراد بالتغیر الحرکات العرضیه و صورتها الحرکه الجوهریه فیکون الإضافه لامیه، س قدس سره

۳- إذ الهیولی المجرده محاله للتلازم بینهما و بین الصوره و لعدم انقطاع الفیض بدوا و ختما، س قدس سره

۴- الصواب الثانی بدل الأول و الأول بدل الثانی کما لا یخفی، س قدس سره

۵- إلا أن الفرق بین الماهیه و الهیولی أن المرتبه فی الهیولی مرتبه وجودیه فإنها فی مرتبه وجودها الذی هو قوه صرفه هکذا لا فی مرتبه ماهیتها فقط بخلاف الماهیه فإن مرتبتها الخالیه عن الأطراف المتقابله لیست إلا شیئیه الماهیه فللهیولی فی السلسله الصعودیه للموجودات مرتبه وجود هو قابل القوابل و ماده المواد إلا أنها خالیه عن الفعلیات حتی عن أدناها و أخفها مئونه و هو الامتداد الجوهری و لذا قیل إن المبدأ إلی القابلی للعالم الطبیعی هو الظلمه أو الخلاء أو الهاویه و أرید به الهیولی، س قدس سره

متجسمه و لا متقدره فی حد نفسها و مرتبه قابلیتها نعم کل ما یثبت لشی ء فی مرتبه نفسها بما هی هی فهو لا محاله ثابت لها فی الواقع دون العکس الکلی و لیس الأمر کذلک فی جانب السلب کما تکرر بیانه.

فإذن تبین و انکشف أن نعت التغیر(۱) و التجدد للأجسام و وقوعها فی مقوله متی أمر صوری جوهری مقوم لها أو مقوم لما یلزم وجودها و شخصیتها أو فی مرتبه وجودها و شخصیتها و لیس من العوارض التی یمکن تجرد الجسم عنها و خلوه فی الواقع عن عروضها کالسواد و الحراره و نظائرهما فوجب أن یکون صوره الأجسام صوره متجدده فی نفسها و طبیعتها التی بها یکمل ذاتها و یتحصل نوعیتها و یتقوم مادتها أمرا متجدده الهویه متدرجه الکون حادثه الذات کائنه فاسده لا تزال تتجدد و تنقضی و تستقبل و تمضی و تحضر و تغیب و ذلک بحسب الوجود الخارجی و التشخص العینی و إن لم یکن کذلک بحسب الماهیه العقلیه و لا بحسب مرتبه الماده الهیولانیه لها.

۱- إلی قوله و لیس من العوارض المراد بالنعت الصفه الذاتیه مثل الوصف العنوانی الذی هو عین ذات الموضوع کالإنسانیه للإنسان فإن التغیر عین الذات الوجودیه للأجسام و المراد بالمقوم لها المقوم الداخلی لأن وجود التغیر عین وجود الصوره النوعیه للأجسام و هی أحد الأجزاء لها فإن لها هیولی و صورتین الجسمیه و النوعیه و المراد بالمقوم لما یلزم وجودها أن التغیر عین وجود الصوره النوعیه و هی مبدأ الآثار الخاصه اللازمه للنوع و المبدأ للشی ء مقوم له و یمکن حمل المقوم فی الأول علیه أیضا و یمکن أن یراد أن التغیر مقوم أی لیس بخارج لما یلزم أی لصوره نوعیه لا ینفک وجودها عنه و قوله أو فی مرتبه وجودها إشاره إلی أن التغیر أو الحرکه مساوق لوجودها غیر متأخر عن وجودها و هویتها و إن لم یکن فی مرتبه ماهیتها و الفرق بینه و بین الأولین أن فیهما کان له نوع تقدم علیها بخلافه، س قدس سره

و بـالجمله کل ما يوصف به الحرکه و الزمان بحسب الماهيه عنـد القوم من الانقضاء و الحـدوث و الاسـتمرار التجـددى و البقاء الحدوثى فذلک مما يوصف به الأجسام الطبيعيه بحسب وجودها الطبيعى الشخصـى فى حد هويتها الخارجيه المتقدمه على سائر اللواحق العرضـيه فجميع الموجودات التى فى هـذا العالم واقعه لذاتها فى الزمان و التغير مندرجه تحت مقوله متى كما أنها واقعه فى المكـان منـدرجه تحت مقـوله أين لكن بعضـها متـأخره الوجـود عن التغير و الزمـان(۱) كـأكثر عوارض الوجود كـالسواد و الحراره و الحرکه و غيرها من الأکوان المسـبوقه بالعـدم و اللاکون الانفصالى و الاسـتحالات الانفعاليه المنقطعه بغيرها و بعضـها مع التغير و الزمان کطبائع البسائط الفلکيه و الکوکبيه و ما يجرى مجراها معيه ذاتيه راجعه إلى الفيئيه [العينيه].

و ليست معيه وجود الجسم فى ذاته للزمان کمعيه الثابت مع المتغير کما ظنه أکثر الناس إلا أنهم يفرقون بين معيه العقل للزمان و معيه الجسم له بأن الجسم لا ينفک عن الحرکه و السـکون و کل منهما متغير أما الحرکه فبالذات و أما السـکون فبحسب التقدير بمعنى أن الجسم الساکن لو کان بـدل سـکونه متحرکا لکان زمان حرکته کـذا فالجسم و إن لم يکن متغيرا بل ثابتا فى نفسه فلا يکون فى الزمـان بـل مع الزمـان کالعقل لکن بحسب وقوعه فى الحرکه و السـکون يکون متغيرا فيکون فى الزمان فرجعت معيته للزمان إلى الفيئيه(۲) [العينيه] بواسطه الحرکه و لم يعلموا أن الشى ء الثابت الوجود

۱- أى حرکه الطبيعه الخامسه التى للفلک الأقصـى و قـدر هذه الحرکه الجوهريه و هما متقدمان على الحرکه العرضـيه الوضـعيه فضـلا عن العـوارض الأـخرى و ظهر أن بعضـها مع التغير و الزمـان أى الحرکه الجوهريه الـتى للطبـائع الفلکيه فکمـا أن أوضـاع الأفلاک دائما سياله کذلک طبائعها بحسب هوياتها، س قدس سره

۲- أى الطبـائع واقعه فى التغير و محاطه فى الزمان کمحاطيه المتقـدر فى مقـداره مثل کون الجسم الطبيعى محاطا للتعليمى و إن کان الزمان أيضا فى الحرکه و الحرکه فى الموضوع و التعليمى أيضا فى الطبيعى ککون کل عرض فى موضوعه، س قدس سره

فی ذاته و هویته کالعقل(۱) المفارق یستحیل أن یکون محلا للتغیر قابلا للحرکه نعم یمکن أن یکون فی حد ماهیه الذهنیه أو بحسب مرتبه هیولیه غیر المتقومه بذاتها غیر متحرک و لا ساکن و غیر متغیر و لا لا متغیر حتی یمکن أن یتصف بالتغیر و الحرکه فی الواقع فالجسم إذا کان ثابت الذات و الهویه فی حد طبیعه النوعیه الخارجیه فمحال أن یوصف بالتغیر و الحرکه و لا أیضا بالسکون لأنه عدم الحرکه عما من شأنه أن یقبل الحرکه و اعلم أن القوم إنما وقعوا فی هذا الغلط لعدم تحقیقهم الوجود و الهویه الخارجیه و ذهابهم إلی أن الوجود و التشخص من الاعتبارات الذهنیه و المعقولات الثانیه التی لا یحاذی لها أمر فی الخارج و ذهلوا عن أن الوجود هو نفس الأمر العینی الخارجی فضلا(۲) عن أن یحاذی له أمر آخر فی العین.

ثم إنهم لما اعتبروا ماهیه الجسم و ماهیه الحرکه(۳) و الزمان وجدوا أن ماهیه الحرکه و مقدارها خارجه عن ماهیه الجسم و معناه فحکموا أنها من العوارض اللاحقه له کما حکموا فی أصل الوجود بالزیاده علی الماهیه و أدی بهم ذلک إلی أن أنکروا- کون الوجود متحققا فی الخارج و أن یکون له ثبوت للماهیه الموجوده و ذلک لأن العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فإذن متی کان الوجود زائدا علی الماهیه الموصوفه به و کل صفه وجودها فرع وجود موصوفها فیعود الکلام إلی ذلک الوجود السابق فیتسلسل أو یدور

۱- أی من جهه و أن لیس مثله من جهه أن الجسم بما هو واقع فی الحرکه معیته للزمان راجعه إلی الفیئیه، س قدس سره

۲- أی للوجود العنوانی محاذ لم یبق للماهیات العینیه محاذیا فی العین فضلا عن أن یکون له محاذ آخر وراء ما یحاذی الماهیه مع أنه لو کان کذلک کان أصلا أیضا لکنه محال، س قدس سره

۳- بیان وقوعهم فی هذا الغلط من قولهم باعتباریه الوجود و هو أنهم لما قالوا بأصاله الماهیه و الماهیه خالیه فی ذاتها عن التغیر و مقداره قالوا بأن التغیر لیس فی ذوات الأجسام- الجنسیه و النوعیه و الوجود الحقیقی الذی هو ذاتها النوریه و السیلان یساوقه کان محجوبا عن نظرهم و وجدوا التغیر فی مقام أعراض الأجسام، س قدس سره

و هما باطلان فاتصاف الماهيه به إنما يتحقق فی ظرف الذهن.

و قد عرفت أن ذلک غیر مجد و لا فرق بین الذهن و الخارج فی لزوم التسلسل(۱) و الدور علی تقدیر کون الوجود أمرا مغایرا للماهیه زائدا علیها زیاده الأوصاف اللاحقه لموصوفاتها بعد تمامیه تحصلها و فعلیه ذاتها بل الأمر فیه کما نور الله به قلب من یشاء من عباده.

و بالجمله القوم لم یفرقوا بین عوارض الماهیه و عوارض الوجود و القسم الأول قد یکون متحدا بها فی الواقع و العروض للماهیه بحسب التحلیل الذهنی مرجعه کون الشی ء بحیث یکون مفهومه خارجا عن الماهیه محمولا علیها فی الواقع و هذا لا ینافی العینیه و الاتحاد فی الخارج و الوجود نفسه من هذا القبیل فإنه من عوارض الماهیه الموجوده به لا من عوارض وجودها و کذا الفصل للجنس و التشخص للنوع فإذن کون التدرج فی الوجود- زائدا فی التصور علی ماهیه الأجسام لا ینافی عدم زیادته علی هویاتها الوجودیه الشخصیه الخارجیه.

تلخیص و توضیح

معروض التغیر و التجدد و محل الحرکه إما أمر ثابت الذات متساوی النسبه إلی أجزاء الزمان أو متغیر أو لیس بمتغیر و لا ثابت و القسم الأول محال لاستحاله سنوح التغیر الموجب لاختصاص الشی ء إلی وقت معین علی أمر مفارق فی ذاته عن کافه الأزمنه و الأوقات و القسم الثانی لا یخلو إما أن یکون ذلک التغیر زائدا علی ذاته فی الوجود أم لا و الأول یوجب إعاده الکلام فی المحل و لزوم التسلسل أو الدور

۱- و ذلک لأن العروض إذا کان عروضا حقیقیا فکما أن العروض الخارجی یستدعی تقدم الماهیه علی الوجود بالوجود کذلک العروض الحقیقی الذهنی ففی الاتصاف الحقیقی للماهیه- بوجود اتصافات غیر متناهیه بالوجود کما فی الخارج بلا تفاوت و لا یقاس الاتصاف الحقیقی الذهنی للماهیه بالوجود باتصاف الوجود فی الذهن بالوجود هکذا وجود الوجود بالغا ما بلغ و الوحده بالوحده و نحوهما لأن الموصوف و الصفه هنا واحد و الاتصاف بتعمل العقل بخلاف ما نحن فیه فإن الماهیه سنخ آخر وراء الوجود و الفرض أن العروض حقیقی، س قدس سره

و الثانی لا یخلو إما أن یکون عین ماهیته أو عین وجوده و الأول باطل لأن الذی یکون التغیر عین(۱) ماهیته هی الحرکه نفسها و محـال أن یکون محـل الحرکه حرکه إذ الشـی ء لاـ یعرض لنفسـه(۲) و قـد برهن أیضـا أن الحرکه لیست بمتحرکه و لاـ یجـوز الحرکه فی الحرکه و الثانی هو المطلوب.

و أما القسم الثالث فهو إما صوره الشی ء المتغیر أو مادته و الأول محال فإن الذی هو فی الوجود بالفعل متغیر لا یمکن أن یکون صورته التی بها یصـیر بالفعل غیر متغیره و لا ثابته(۳) و الثـانی هو المطلوب فإن الماده فی نفسـها لما کانت بالقوه من کل وجه- فهی و إن کـانت متغیره فی نفس الأمر بـالصوره لکنهـا فی ذاتهـا غیر متغیره و لاـ ثـابته و لا متحرکه و لا ساکنه لا یقال بقی(۴) هاهنـا قسم آخر و هو أن یکون محـل التغیر المجموع- المرکب من المـاده و الصوره لأنا نقول قـد علمت مرارا أن تمام الشـی ء المرکب بصورته

۱- فیه من المسامحه ما لا یخفی فالحرکه نحو الوجود و لا ماهیه له فالأولی دفع هـذا الوجه باسـتلزامه التشـکیک فی الماهیه، ط مد ظله

۲- لو تم هذا لتم فی الحرکات العرضـیه و أما الحرکه فی الجوهر فلیس قیامه بنفسه- المصحح لإطلاق الحرکه و المتحرک علیه من قبیـل العروض حتی یلزم عروض الشـی ء لنفسه و قـد عرفت المناقشه فی قوله و قـد برهن أیضا أن الحرکه لیست بمتحرکه و فی قوله و لا یجوز الحرکه فی الحرکه، ط مد ظله

۳- لأـن صورته طـبیعه التی هی مبـدأ الأـول لحرکته التی هی بالفعـل فإنهـا و إن لم تکن بالفعـل المحض لکنهـا لم تکن بـالقوه الصـرفه فإنهـا أمر بین محوضه الفعـل و صـرافه القوه و مبـدأ التغیر الفعلی لاـ یمکن أن یکون لاـ متغیره و لا ثابته و أیضا لو کان کـذلک کـان ماده فبأی شـی ء اسـتحق اسم الصوره و سـلب اسم الماده و إن أریـد أن ماهیه الصوره لیست متغیره و لا ثابته فهو المطلوب لکن لا ینافی أن یکون فی الوجود متغیره، س قدس سره

۴- و الحق أن المـاده موضوعه للحرکه بمعنی حامـل قوتهـا و الصوره موضوعه بمعنی الجوهر القـائمه به الحرکه و هی نفسـها و المجموع من الماده و الصوره موضوع لها لأنها لیست إلا الماده المتلبسه بالصوره، ط مد ظله

لا بمادته فحكم الصوره بعينها حكم المجموع(۱) سيما عند من يقول بأن التركيب بينهما اتحادى.

فقد ثبت و تحقق أن الأجسام كلها متجدده الوجود فى ذاتها و أن صورتها صوره التغير و الاستحاله و كل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزمانى كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجوديه و لا لطبائعها المرسله و لا لمفهوماتها الكليه إذ الكلى لا وجود له فى الخارج و الطبيعه المرسله وجودها عين وجود شخصياتها و هى متكثره و كل منها حادث و لا جمعيه لها فى الخارج حتى يوصف بأنها حادث أو قديم فكما أن الكلى لا وجود له إلا بالأفراد فالكل لا وجود له إلا وجودات الأجزاء و الأجزاء كثيره فكذا حدوثها حدوثات كثيره و المجموع لو كان له وجود غير وجودات الأجزاء فهو أولى بالحدوث(۲) إلا أن الحق أن ليس له وجود إلا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كأنها شى ء واحد- لكن الوهم أيضا يعجز(۳) عن إدراك الأمور غير المتناهيه و إحضارها معا.

و الفرق بين الكلى الطبيعى و الكل أن الكلى له وجود فى ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود و أما الكل فلا- وجود له فى نفسه إذ الوجود يساوق الوحده بل عينها كما علمت و لا وجود له فى الجزء أيضا فلا يوصف بالحدوث و لا بالقدم كما لا يوصف بالوجود.

و أما الكلى العقلى فهو و إن كان عندنا موجودا بوجود الصوره المفارقه الإلهيه- كما ذهب إليه أفلاطن الإلهى و من تقدمه من الحكماء الراسخين و الكبراء الشامخين- قدس الله أسرارهم و شرف أنوارهم لكن الصور المفارقه ليست من العالم فى شى ء و لا

۱- فيه قلب و يمكن أن يكون حكم الصوره خبرا مقدما، س قدس سره

۲- لأن المجموع معلول الأجزاء و إذا كانت العله حادثه فالمعلول أولى بالحدوث، س قدس سره

۳- فالمجموع الذى يتوهم بالوهم آحاد قليله لا نسبه لها إلى الكل إذ لا نسبه للمتناهى إلى غير المتناهى و المجموع الذى فى العقل موجود بالوجود التجردى واحد وحده جمعيه حكمه حكم الكلى العقلى إلا- أن يجعل آله لحاظ الأفراد غير المتناهيه المتعاقبه فى الكون، س قدس سره

هی ما سوی الله تعالی و إنما هی صور علم الله(۱) تعالی و کلماته التامات التی لا تبید و لا تنفد کما قال سبحانه ما عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ و قوله لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبِّی فإذن العالم بجمیع أجزائه أفلاکه و کواکبه و بسائطه و مرکباته حادثه کائنه فاسده- کل ما فیه فی کل حین موجود آخر و خلق جدید کما قدمنا ذکره فی العلم الکلی و ما فوق الطبیعه و الله أعلم

الفصل (۳) فی ذکر ملفقات المتکلمین و نبذ من آرائهم و أبحاثهم فی هذه المسأله

اشاره

قد سبق فی العلم الکلی أن عله الحاجه إلی المؤثر هی الإمکان فی الماهیه و النقص- عن التمامیه فی الوجود لا الحدوث کما توهمه جمع قالت الفلاسفه(۲) إن الواجب لذاته إن کان بذاته مقتضیا و مرجحا لوجود الممکنات سواء کان المقتضی ذاته فقط أو

۱- إضافه الصور إلی العلم إما بیانیه بأن یراد العلم الفعلی و إما لامیه أی عکوس علمه التفصیلی الذاتی کما هو صوره علمه الإجمالی الذی هو عین الکشف التفصیلی فإن بسیط الحقیقه کل الوجودات و انطوت تحت أسمائه کل الماهیات و الأعیان الثابتات کامنه فی الأسماء و الصفات- کمون الشجره فی النواه، س قدس سره

۲- النزاع بین هؤلاء و بین المتکلمین فی الحدوث الزمانی و أما الحدوث الذاتی فلا نزاع فیه و قد أخرج المتکلمون نفس الزمان من مورد النزاع فلم یقولوا بحدوثه فی جمله الحوادث فرارا من لزوم الخلف بإثبات الزمان قبل الزمان بل قالوا بعدم تناهیه فی جانبی الأزل و الأبد و لما ألزموا باستلزامه القول بقدم العالم لکون الزمان أحد الممکنات- ذکر بعضهم أنه أمر موهم لا حقیقه له و لازمه نقض جمیع ما أبرموه من حدوث العالم زمانا و لذا اضطر آخرون إلی القول بکون الزمان منتزعا من ذات الواجب تعالی و تقدس و لما أورد علیهم لزوم التغیر فی الذات أجابوا عنه بجواز المغایره فی الحکم بین المنتزع و المنتزع منه- و هو من مغایره المفهوم للمصداق الذی لا محصل له إلا السفسطه، ط مد ظله

مع صفه من الصفات على ما هو مذهب المتكلمين أن له صفات واجبه الوجود فهو يتقدم على جميع الممكنات لأنه علتها و مرجحها و المرجح دائم فيدوم الترجيح لأن كل ما لأجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود وقت أو زوال مانع أو وجود شرط أو حصول إراده أو طبع أو قدره و بالجمله وجود أى حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات كالأشاعره و الكراميه و غيرهما من طوائف المتكلمين لا يخلو إما أن يكون أزليا كان لا محاله العالم كذلك أزليا لامتناع تخلف المعلول عن العله التامه و إن لم يكن أزليا كان حادثا و كل حادث لا بد له من مرجح حادث و إلا لكان الحادث غير حادث ثم يعود الكلام إلى ذلك المرجح الحادث فى احتياجه إلى مرجح آخر حادث- و لم يتجدد الآن و لم يتجدد قبله و هكذا إلى غير النهايه فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا أول لها(۱).

و بالجمله فقد عرفت أن الواجب الوجود واحد(۲) من جميع الوجوه غير متغير و لا متبدل و أنه متشابه الأحوال(۳) و الأفعال فإن لم يوجد عنه شى ء أصلا بل كانت الأحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان و إن تجدد حال من

۱- لا- يخفى أنه غير المطلوب فإن المطلوب وجود الحوادث لا أولها زمانا- و اللازم اجتماع علل موجبه لا أول لها عددا و هى مجتمعه فى زمان واحد و هذا غير المطلوب- فالأولى إبطال هذا الشق بلزوم وجود علل غير متناهيه محصوره بين حاصرين أعنى الواجب تعالى و المرجح الحادث، ط مد ظله

۲- فهو متعال عن الصفات الزائده الحادثه بأن يكون تعلقها أو نفسها حادثا فيكون العالم حادثا أو يلزم تركبه من القوه و الفعل لأن الإراده الحادثه مثلا أو تعلقها الحادث- مسبوقه بالاستعداد و أيضا هو تعالى غنى فلا يحتاج فى فعله إلى حصول شرط أو حضور وقت أو داع زائد أو غيرها مما ينافى غناه عما سواه فإذا كان فاعلا بذاته و بصفته التى هى عين ذاته دام فاعليته، س قدس سره

۳- أى أنه متوحد الحال إذ حاله قبل وجود الأشياء و معه و بعده واحده و متشابه الأفعال كما قال تعالى وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّهِ اللَّهِ تَبْدِيلًا*، س قدس سره

الأحوال المذكوره موجبه لوجود العالم فهو محال لأنه ليس فی العدم الصريح حال- يكون الأولى فيه أن يكون العالم موجودا أو بالبارى أن يكون موجدا أو يكون فيه حال آخر تقتضى وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصه كلامهم فی إثبات قدم العالم.

أقول هذه المقدمات كلها صادقه حقه اضطراريه لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فإنك قد علمت أن الماهيه المتجدده الوجود ثباتها عين التجدد و فعليتها عين القوه الاستعداديه و وجودها مشوب بالعدم و تمامها و كمالها عين النقص و القصور- فهو مستند إلى فاعله التام الفاعليه و موجبه الدائم الفيض الثابت العليه من جهه ثباته- و فعليته و وجوده و تمامه و كماله لا من جهه تجدده و قوته و نقصه و قصوره لأنها من لوازم ذاته بلا جعل و تأثير لما علمت أن لوازم الماهيه غير مجعوله.

و ظاهر أن المعلول لا- يلزم أن يكون مثل العله فی نحو الوجود و قوامه و ثباته- بل مدار المعلوليه على القصور فی الوجود عن درجه وجود العله الفاعليه و القصور إنما يكون بدخول العدم فی هويه المعلول.

نعم الحدوث إذا كان وصفا زائدا على وجود الشی ء المجعول كان السؤال باللميه واردا على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الأوقات و أما إذا كان الحدوث و التجدد بمنزله الماهيه و لوازمها غير المجعوله فحكمه حكم سائر الماهيات الصادره عن الفاعل الدائم المتعلقه الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للإنسان أن يكون الواجب إنسانا و الإنسان واجبا فكذا لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا للحادث فی ذاته أن يكون الحادث قديما أو القديم حادثا لأن الحدوث للموجود المتجدد الهويه بمنزله الذاتی المقوم للماهيات و الجعل غير متخلل بين الذات و الذاتی فهذا حق الجواب عن شبهه الفلاسفه المنكرين لحدوث العالم بما فيه و معه.

و أما متكلمو أهل الملل فهم طائفتان

إحداهما القائلون بنفی العليه و المعلوليه

فی الموجودات و بالقدره الجزافيه- و ليس لأهل العلم كلام معهم لأن بناء المباحث العلميه على العليه و المعلوليه و إيجاب

المقدمات الحقه لنتائجها و لو لم يكن الإنتاج للشكل الأول مثلا ضروريا و لا النتيجه لازمه للمقدمتين على الهيئه المخصوصه فلا يحصل يقين فى العالم و إذ لا- يقين فلا- علم- و إذ لا علم فلا اعتماد و لا وثوق على تحقق شى ء و لا اطمينان و لا غرض و لا غايه و لا- رجوع و لا- عود بل يكون الأديان و المذاهب و المساعى كلها هباء و هدرا إذ يمكن ترتب الفائده المنظوره على خلاف هذا الذهاب و السعى أو نقيض الفائده المنظوره على هذا الذهاب و السعى و لا يسأل عما يفعل و هذا الرأى قريب من آراء السوفسطائيه.

و الثانيه القائلون بهما الملتزمون لنفى الترجيح

بلا مرجح.

فبعضهم أثبت للواجب صفه زائده على ذاته كالعلم و الإراده و الحياه و القدره و غير ذلك إلا أنهم يقولون(۱) السبب فى إيجاد العالم إنما هو الإراده فلا بد من مخصص- فبعضهم جعل المخصص مصلحه تعود إلى العالم و قد علمت فى أوائل مباحث العله و المعلول أن ذلك باطل و ما أدرى أى مصلحه(۲) لأحد فى أن لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات أخرى كثيره وجودها قبل وجود العالم و بعضهم جعل المخصص ذات الوقت و هذا أيضا باطل إذ وجود المخصص مقدم(۳) على وجود المتخصص به

۱- لعلك تستشكل ارتباط هذا الاستثناء بما قبله فاعلم أن المراد أن بعضهم و إن لم يقولوا بأن العليه و الفاعليه عين ذاته حتى يتأكد إشكال القدم كما قال الحكيم إنه لا معنى فى ذاته تعالى سوى صريح ذاته بل أثبتوا له تعالى صفات زائده إلا أنهم لما قالوا بالعليه و المعلوليه و جعلوا الإراده القديمه سببا لإيجاد العالم طلبوا المخصص ليمكنهم القول بالحدوث، س قدس سره

۲- و بعباره أخرى أى مصلحه فى العدم الذى هو شر محض و لم تكن فى الوجود الذى هو خير محض أو أى مصلحه فى الإمساك عن الفيض دون الجوده مع حصول المستحق الذى هو الماهيه الإمكانيه التى يكفيها مجرد الإمكان الذاتى فى قبول الوجود و الإمكان أزلى و المبدأ جواد محض غنى صرف و أيضا علمه بالمصلحه فعلى فلا يمكن التخلف و أيضا يلزم أن يكون فعلى الله تعالى معللا بالغرض و أيضا كل فاعل بالمصلحه لا يخلو عن انقهار و تسخر لأن الداعى الزائد على ذاته يدعوه على الفعل و يجبره و لولاه لم يفعل، س قدس سره

۳- و لا أقل مغاير و فى إيجاد نفس الوقت لا مغايره، س قدس سره

فالكلام عائد فی ذات ذلک الوقت الذی صار مرجحا لوجود العالم فيه و مخصصا إياه به.

و بعضهم و هم الكراميه جعل الإراده حادثه قائمه بذاته

فيلزم أن يكون إله العالم محلا للحوادث المتغيره و ذلک محال لوجهين الأول أنه يلزم أن يكون فی ذاته(۱) جهه فاعليه و جهه قابليه و هما جهتان مكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت- و الواجب بسيط الحقيقه فهذا ممتنع جدا الثانی لو حلت فيه الحوادث فی الحادث الثابت زمانا- فی ذاته الباطل بعد ذلک إن كانت علته نفس ذاته وجب أن لا يعدم عنها أبدا و إن كان المبطل له أمرا يضاده فما كان يوجد فی ذاته فلا بد لحدوثه من عله و لبطلانه من عله أخرى حادثه و عله الحدوث لا تتخلى عن الحدوث و عله البطلان لا تتخلى عنه و ما هذا شأنه هو الحركه غير المتصرمه عند الفلاسفه و محلها الجرم المستدير الفلكی و عندنا هو الطبيعه فی وجودها الخارجی و على أی وجه لا بد أن يكون محله هيولى جسمانيه- فمحل هذه الإرادات المتصله(۲) المتجدده إن كان هو ذات الباری جل اسمه يلزم أن يكون إله العالم جسما دائم الحركه متحركا على الدور بل يلزم على ما ذكرنا أن يكون ذاته متجدده الحدوث و الاستحاله فيحتاج إلى إله آخر يديم وجوده التجددی بتوارد الأمثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الأوهام المضله المعطله لأولی وساوس الوهم و الخيال و ترک مسلک التصفيه و التجريد و الأخذ بالجلال و بناء البحوث على القيل و القال و إن كان محلها غير ذاته(۳) تعالى لزم أن يكون ذلک الغير من معلولاته

۱- إن قلت لا تخصيص لورود هذا عليهم بل يرد على الذين أثبتوا له صفات زائده أيضا- قلت أولا لا إشعار فی كلامه بالتخصيص و ثانيا أن عدم ذكره هناک لعله لعدم ظهور وروده هناک لعدم حدوث المقبول فيمكن هناک منع لزومه القبول بمعنى الانفعال التجددی بخلافه هاهنا، س قدس سره

۲- بأن يتحد محل الإرادات و محل الحركات التی هی عللها و هذا نظير الإنسان فی حركاته الإراديه فإن كل خطوه معلول إراده جزئيه و كل إراده معلول خطوه، س قدس سره

۳- و هذا نظير قول من يقول فی علمه تعالى إن علمه بما سواه صور قائمه بلوح كعقل أو نفس لا بذاته حذرا من مفاسد مضت فيلزم احتياجه فی كماله كإرادته إلى غيره، س قدس سره

و يكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما و ذلك محال و بإبطال الإراده الحادثه فى ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم إن للواجب- لذاته إرادات حادثه غير متناهيه لا إلى بدايه و لم يزل البارى مؤثرا بتلك الإرادات الحادثه حتى حدثت إراده خاصه موجبه لحدوث هذا العالم و لا يلزم تسلسل الحوادث إلى غير النهايه و يكون العقول و النفوس و الأجسام كلها حادثه.

و من القائلين بحدوث الإراده كأبى على الجبائى و أبى هاشم و القاضى عبد الجبار الهمدانى و أتباعهم

فإنهم يقولون بأنها قائمه لا فى محل و هو ممتنع فإن الإراده إذا كانت عرضا فيحتاج إلى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته إلا أن يريدوا بالإراده معنى آخر جوهريا فيكون من جمله العالم فالكلام فى حدوثه عائد.

و منهم من جعلها قديمه

و قالوا بأن الإراده القديمه هى السبب فى إيجاد العالم و أنها و إن كانت قديمه إلا أن الله تعالى إنما أراد إحداث العالم فى الوقت الذى حدث- و لم يكن إرادته متعلقه بإحداثه فى وقت آخر غير الوقت الذى وجد فيه و لا يجوز أن يسأل(١) عن لميه إحداثه و سبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فإن تلك الإراده لذاتها و ماهيتها تقتضى التخصيص بذلك الوقت و الإحداث فيه و لوازم الماهيات لا ينبغى أن تعلل بأمر من الأمور غير ماهياتها التى هى ملزومات لها.

و أنت فقد عرفت أن الإراده لا بد فيها من مرجح داع و الأوقات كلها متشابهه و فى العدم الصريح لا يتفاوت شى ء عن شى ء و لا يتمايز معدوم عن معدوم و لا يتميز فيه حال يكون الأولى فيه إيجاد العالم و كل ما يفرض قبل العالم مما هو عله لوجوده من حدوث إراده أو وقت أو زوال مانع أو تعلق علم أو حصول مصلحه أو غير ذلك من الأحوال- فإن الكلام عائد فى حدوثه و استدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا فى عله حدوث العالم نفسه و ذلك يوجب تسلسل الحوادث إلى غير النهايه.

١- قد مر فى مبحث العله الغائيه من الأمور العامه نقل القول بأن كون الإراده مخصصه ذاتى لها و هذا هو ذلك القول فتذكر ما حررنا هناك، س قدس سره

و أما ما ذكره بعض المتكلمين من أن الحكماء

يقولون إن صدور هذا العالم- عن الواجب لذاته فى وقت مخصوص ليس أولى من صدوره فى وقت آخر غيره قبله أو بعده- فلا يوجد فى ذلك الوقت المخصوص فلم يصب(۱) فى هذا النقل عنهم فإن الحكماء متفقون على أن الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا و الوقت المذكور من جمله الممكنات فإنه مقدار الحركه الدوريه الفلكيه عندهم و عندنا مقدار الوجود الطبيعى المتجدد بنفسه فلا يتقدم على جميع الممكنات و كذا الحركه و موضوعها و إلا لزم أن يتقدم الشىء على نفسه و هو محال هذا ما قيل و ستسمع منا كلاما فى تقدم البارى تعالى على جميع الممكنات تقدما زمانيا.

تذكره و تسجيل

و لا يمكن لأحد أن يقول إن الإراده القديمه(۲) أوجبت وجود العالم فى الوقت الذى أوجده فيه و قبل ذلك الوقت لم يكن الإراده القديمه موجبه لوجوده كما أنا إذا أردنا أن نفعل فعلا مخصوصا بعد سنه فأن الإراده الموجوده الآن يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنه و لا يقتضى وجوده فى الحال فإن هذا أيضا محال فإنه ليس قبل جميع الممكنات شى ء يوجب(۳) حصول المراد كالحال فى المراد الذى

۱- إنما قال ذلك لأن مطالب الحكمه لا بد أن تكون برهانيه و الظاهر أن الحكماء- الذين قالوا هكذا كانوا فى مقام المجادله و بنوا على قول المتكلم، س قدس سره

۲- و هذا قولهم إن الله تعالى أراد فيما لم يزل وجود العالم فيما لا يزال و قد تخيل صاحب هذا القول الزمان خارجا عن سلسله الممكنات و توهمه بعدا متصرما لا نهايه له من جهتى أوله و آخره أعنى الأزل و الأبد و وجوده تعالى منطبق عليه أزلا و أبدا و قد أراد تعالى و هو فى الأزل وجود العالم فيما لا يزال و هو جانب الأبد و اعتراض المصنف ره عليه من قبيل المنع مع السند و سنده أن الزمان مقدار الحركه و هى حركه الطبيعه الكليه عنده و حركه الفلك المحدد عند غيره و أيا ما كان فهو ممكن و قد فرض ارتفاع الممكنات فليس هناك إلا العدم البحت فلا معنى لفرض زمان متميز الأجزاء هناك حتى تفرض إراده وجود العالم- منطبقا على بعض أجزائه دون بعض، ط مد ظله

۳- الظاهر يؤخر أو يعقب و أيضا إرادتنا مشوبه بالقوه بخلاف إرادته تعالى، س قدس سره

یتحصل بعد سنه فإن هناک أحوالا متجدده مانعه من حصول المراد إلا بعد السنه فلو فرض أن هذا المرید کان قادرا على تحصیل مراده الذى أراده فیما بعد السنه فى الحال- الذى کان یریده بإحضار ذلک المراد مع وقته الذى کان قدره فیه لکان محضرا إیاه مع ذلک الوقت بلا انتظار و لا إمهال و لیس قبل وجود العالم إلا العدم البحت الصریح و هو متشابه الأحوال فى جواز تعلق الإراده به فیستحیل أن یتمیز فیه الوقت الذى تعلقت به الإراده القدیمه عن وقت آخر یماثله و کما أمکن تعلق الإراده بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت أیضا(۱) ممکن فما الذى أوجب تعلق الإراده بهذا الوقت الممکن دون غیره و ما الذى میزه عن غیره من الأوقات فى تعلق الإراده و الشی ء لا یتمیز عن غیره إلا بمخصص و لا مخصص فى العدم الصرف کما عرفته غیر مره.

فظهر بما ذکرنا(۲) دوام جود الجواد المطلق و أزلیه صنع الصانع الحق و إفاضته

۱- لکن المراد بالوقت الذى قبله أو غیره أفراد ماهیه الوقت المعدومه فى الخارج- الموجوده فى الذهن، س قدس سره

۲- و محصله عدم انقطاع الفیض عن العالم الطبیعى مع حدوث أجزائه بالحرکه الجوهریه- المستتبعه لتبدل وجودها و تجدده حینا بعد حین و إن دام وجود کلیاته کالأفلاک و الکواکب و کلیات العناصر الأربعه و کلیات الأنواع المرکبه المحفوظه بتعاقب الأفراد کالإنسان و سائر الأنواع الحیوانیه و النباتیه. و البیان و إن کان مبنیا على المصادرات المأخوذه من علمى الطبیعه و الهیئه على ما افترضه القدماء من علمائهما فى ترتیب الخلقه من القول بأفلاک دائمه الوجود و الحرکات و دوام ما فیها من الحرکات و العناصر الأربعه الکلیه فى جوف فلک القمر و دوام وجودها و وجود الأنواع المرکبه الأرضیه بتعاقب الأفراد و قد اتضح أخیرا فساد هذه الافتراضات و أید ذلک التجاریب الدقیقه المعقده و تحقق أن الأرض و أخواتها الثلاث مرکبات من عناصر شتى و کذا الأجرام العلویه مرکبات و إن لهذه الأجرام الجویه کالأرض و سائر الکواکب و النجوم أعمارا محدوده و إن کانت طویله و إن الزمان الذى کانوا ینصبون رسما إلى الحرکه الیومیه أعنى حرکه الفلک المحدد هو مقدار حرکه الأرض الوضعیه و بشریه زمان الحرکه الأرضیه- الانتقالیه حول الشمس، لکن کلامه ره تام. و إن أعرضنا عن المصادرات السابقه و بدلناها من الافتراضات الحدیثه فإن الطبیعه الکلیه العالمیه بحرکتها فى جوهرها و رسمها زمانا متغیرا مستمرا تستدعى حدوث العالم حینا بعد حین و لا محذور فى القول بدوام الفیض مع تبدل الخلقه بانقراض نوع أو أنواع أو کینونه عالم جدید عن فناء صوره عالم آخر بالدوام و الاستمرار من دون أن ینقطع الفیض الإلهى و هناک عده روایات مرویه عن أئمه أهل البیت ع تؤید ذلک و تدل على أن الله سبحانه لم یزل یخلق خلقا بعد خلق و عالما بعد عالم و لن یزال على ذلک فلیس فى الطبائع الوجودیه زمانى أزلى لا أول لزمان وجوده. و أما الماده الأولى و طبیعه الکل التى هى ماده ثانیه للطبائع النوعیه فهما أمران مبهمان تعینهما بالطبائع النوعیه التى هى حوادث زمانیه. و أما المجرد فوجوده خارج عن الزمان غیر منطبق علیه و قد أخطأ من توهم أن للواجب تعالى أو لأى مجرد وجودا منطبقا على امتداد الزمان غیر المتناهى فى البدایه و النهایه و قد تقدمت الإشاره إلیه و ستجى ء، ط مد ظله

على الأشياء أزلاـ و أبدا على نسق واحد و لكن دوام جود المبدع و إبداعه لا يوجب أزليه الممكنات لا كلها و لا جزؤها و لا كليها و لا جزئيها كما سبق و الفلاسفه لو اكتفوا على هذا القدر من إثباتهم أحديه ذات الصانع و كونه تام الفاعليه كامل القوه و القدره دائم الجود و الرحمه غير ممسك الفيض و العنايه و لا مغلول يد الكرم(١) و البسط لحظه- لكان كلامهم حقا صحيحا إلا أن متأخريهم زادوا على ذلك و زعموا أن هذه المعانى تستلزم قدم العالم و دوام الفلك و الكواكب و بسائط الأجرام(٢) و صورها و نفوسها نوعا و شخصا

١- إشاره إلى الآيه الشريفه قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَهٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ و فيه إشاره إلى أن من يقول بإمساك الفيض لا يخلو بحسب الباطن عن كفر اليهود و حاصل كلامه ره أن الحكيم المحقق لا بد أن يقول بقدم الله تعالى و قدم صفاته و بالجمله ما من صقعه و بحدوث المخلوق و ما من ناحيته، س قدس سره

٢- أى كره النار و كره الهواء إلى آخرها لأن كل كره متصله واحده و المتصل الواحد شخص واحد فكل كره نوعها فى شخصها دائم و أما نفس النار و الهواء و الباقيان- فمعلوم أنها أنواع متكثره الأفراد للفصل الموقع للكثره الأفراديه المنفصله عن كراتها، س قدس سره

و دوام المركبات و صورها و نفوسها نوعا لا شخصا و قد أقمنا البراهين على بطلان ما ذهبوا إليه من تسرمد المجعولات و قدم شى ء من الممكنات عنايه من الله و ملكوته الأعلى

الفصل (۴) فى بعض احتجاجات المتكلمين و أرباب الملل انقطاع الفيض

اشاره

استدلوا على مذهبهم بحجج عديده(۱)

الحجه الأولى أن الحوادث لو كانت غير متناهيه

و ليكن تلك الحوادث مثلا حركات الأفلاك و دوراتها فيلزم أن يكون كل واحده من الدورات مسبوقه بعدمات لا أول لها- فيكون العدمات كلها مجتمعه فى الأزل من غير ترتيب لأن الترتيب إنما يكون فى الأمور الوجوديه لا فى الأمور العدميه و إذا كان جميع العدمات المتقدمه على كل واحده من هذه الدورات لها اجتماع فى الأزل فلا يخلو مجموع تلك العدمات إما أن يحصل معها فى الأزل شى ء من الذوات الوجوديه أو لا يحصل معها شى ء من ذلك و الأول يقتضى أن يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتأخر و ذلك محال و الثاني و هو أن لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعه فى الأزل شى ء من الموجودات فيلزم أن يكون لمجموع الموجودات بدايه و ذلك هو المطلوب.

و قد يقررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون إما أن يجوز حصول شى ء منها فيه- أو لا فإن جاز(۲) حصول شى ء منها فى الأزل و لم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بدايه

۱- جميع هذه الحجج من غير استثناء متوقفه على أخذ الزمان خارجا عن الممكنات- فيدور أمره بين أن يكون أمرا اعتباريا وهميا أو يكون أمرا منتزعا من ذات الواجب متحدا به تعالى عن ذلك، ط مد ظله

۲- فى النسخ التى رأينا هنا سقوط و هو أنه فإن لم يجز فقد انتهت إلى العدم و إن جاز إلخ إلى آخره و الحاصل أنه على التقديرين لم تكن الحوادث غير متناهيه لأن الترديد بين الارتفاع عن الأزل و بين التحقق فيه و ارتفاع الطبيعه بارتفاع جميع الأفراد و تحققها بتحقق شى ء منها فإن لم يتحقق فرد من الكائن فى الأزل فالمجموع متناه بالعدم و إن تحقق فرد فهو بدايه للمجموع الذى فيما لا يزال فالمجموع متناه بذلك الفرد الواحد المفروض أنه من تلك الحوادث، س قدس سره

و هـذان الطريقـان لا يبتنيان على قاعـده أن الحكم على الكل هو الحكم على كل واحـد- و قـد يقررون هـذا الوجه بناء على أن الحكم على الكل هو الحكم على كل واحـد- فيقولون كل واحـد من الحركات و الحوادث مسـبوق بالعدم فيكون الكل مسـبوقا بالعدم- أو كل واحد منها داخل فى الوجود فيكون الكل داخلا فى الوجود منحصرا فيه فلا يكون غير متناه.

و يجـاب عن الطريق الأول(۱) أنكم إن عنيتم بكون العـدم السـابق لكـل حادث- لا أول له كونه غير مسـبوق بحادث آخر مطلقا فذلك ممنوع(۲) فإن عدم كل حركه يكون مسـبوقا بحادث آخر إلى لا نهايه له و إن عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث- لا أول له أن يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما و لا يكون مسبوقا بحادث آخر بعينه(۳)

۱- الأولى أن يجاب عنه بأن عـدم الشـى ء رفعه و العـدم السابق الأزلى ليس رفعا له- إذ لم يمكن له وجود فى الأزل و لم يكن من شأنه الوجود الـدائم حتى يكون رفعه عـدما له و إنما عـدمه الرفع الـذى بـديل وجوده الـذى فى وقته و قد طرده وجوده و لم يقبل العـدم و إنما القابل ماهيته الخاليه فى ذاتها عن الوجود و هو العدم المجامع و أما العدم المقابل الماضوى فمآله إلى الوجود السابق الزمانى و إذ لا وجود سابق زمانى فلا عدم سابق زمانى و الوجود الواجب ليس زمانيا و لا مقابلا لوجود و أيضا العدم نفى محض فلا يكون موضوعا للإيجاب بأنه أزلى و أن الأعدام مجتمعه فى الأزل، س قدس سره

۲- لأن من يقول بعدم تناهى الحوادث الماضيه كيف يسلم أن عدم كل حادث غير مسبوق بحادث ما و بعباره أخرى أوضح إن عنيتم به كونه غير مجـامع لحـادث مـا فهو ممنوع و إنمـا اسـتعمل السـابق و المسـبوق باعتبـار خواتم العـدمات لا باعتبار فواتحها المقارنه، س قدس سره

۳- و على العباره الأوضح و لا يكون مجامعا لحادث معين هو نفس ذلك الحادث الذى هذا العدم عدمه أو الحادث المتأخر عنه من جانب ما لا يزال، س قدس سره

فلا يلزم من صحه هذا اجتماع الأعدام فی الأزل فإن معنى كون الشی ء أزليا(۱) كونه غير مسبوق بالغير مطلقا و إذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث أصلا لما عرفت أنه لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

۱- و أيضا الأزل معنى سلبی أی ما يجری مجری الوعاء الذی لا أول له و الأزلی هو الموجود فيما لا أول له أو الواقع فيه فلا منافاه بين كون وجود ما أزليا و عدمه أيضا أزليا- إذ يصدق أن كليهما فيما لا أول له و هاهنا جواب آخر يظهر منه عدم اجتماع الأعدام فی الأزل و هو أن الأزل ليس وقتا موقوتا أو آنا معينا لا يسع الأزليات و إذا صار وعاء للأعدام لا يتطرق مقابلها بل لا يكون أقل من الزمان الماضی فإنه إذا قيل كان نوح فی الماضی لم يناف أن يكون عدمه أيضا فی الماضی فإذا كان الأزل وسيعا أمكن أن يكون فيه الشی ء و رفعه بأن يكون هذا فی مرتبه منه و ذاك فی مرتبه أخرى منه. و إذا شئت التفصيل فنقول ما ذكرنا من معنى الأزل و الأزلی بناؤه على ما هو المشهور من المتكلمين و التحقيق أن الأزلی ما هو الواقع فی مبدإ السلسله الطوليه النزوليه بحسب تنزل البواطن من غيب الغيوب إلى عالم الشهاده و الظهور و الأبدی ما هو الواقع فی منتهى السلسله الطوليه العروجيه بحسب ترقی الظواهر إلى البواطن و باطن الباطن. و أيضا معنى آخر أشمخ الأزلی هو حقيقه الوجود ساقطه الإضافه عن التعينات فی كل العوالم الجبروتيه و الملكوتيه و الناسوتيه أولا قبل التجلی عليها و الأبدی هو هی ساقطه الإضافه عنها آخرا عند الطمس الصرف و المحق المحض للتعينات بتجلی الواحد القهار عليها. إذا عرفت هذا علمت أن لا منافاه بين كون الأعدام فی الأزل و الأكوان فی الماضيات غير منقطعه كما سيعدم الكل فی الأبد و الأكوان فی المستقبل غير متناهيه و ذلك لأن عدمها برجوعها إلى الله تعالى فی السلسله الطوليه فالمبدأ يطلب من مبادی السلسله النزوليه و المعاد يترقب من بواطن السلسله الصعوديه فإنه غايه الغايات و الغايات يتحول إليها بالترقيات الطوليه أی التوجه إلى العوالم الغيبيه فالمترقيات غير المتناهيه فی السلسله العرضيه فی أزمنه غير متناهيه بتحولات غير متناهيه لها وصولات غير متناهيه إلى غايات بإضافات غير متناهيه و لكن تتناهى جميعا طولا إلى الله غايه الغايات و منتهى الطلبات إن إلى ربك الرجعى و إليه المنتهى، س قدس سره

و أما الجواب عن الطريق الثانی فبأن يقال إن مسمی الحرکه و الحوادث و هو القدر المشترک بين جميع الأفراد إما أن يؤخذ داخلا فی جمله الحرکات و الحوادث المذکوره أم لا يؤخذ کذلک فإن أخذ داخلا فيها فإذا قيل إما أن يجوز حصول شی ء من الحرکات و الحوادث فی الأزل أو لا يجوز فنختار حينئذ حصول شی ء منها فی الأزل و ذلک الشی ء هو مسمی الحرکه و لا يلزم من کونه غير مسبوق بغيره أن يکون هو أول الحرکات أو الحوادث و إنما يکون ذلک لازما أن لو کان هو الأول و أما إذا لم يؤخذ ذلک المسمی داخلا فيها فنحن نختار عدم حصول شی ء من تلک الحرکات و الحوادث فی الأزل- قولهم لو کان کذلک لزم أن يکون لمجموعها بدايه قلنا لا نسلم(۱) فإن الحق علی ما قررنا- أن کل واحد من الحرکات و الحوادث يسبقها مثلها إلی ما لا يتناهی فيکون مسمی الحرکه المذکوره محفوظه بواسطه تعاقب الحرکات أزلا و أبدا(۲)(۳) و فيه نظر فلا تذهل.

و إيجاب عن الوجه الثانی الذی يبتنی فيه حکم الکل علی حکم کل واحد فقد عرفت فساده إلا أن يقرر کما قررناه(۴) و هو منقوض الآن بقولنا کل ممکن ما عدا الحرکه يجوز أن يقع کل واحد فی الوجود دفعه واحده و لا کذلک جميع الممکنات التی هی غير الحرکه فإنها لا يمکن وقوعها دفعه لأن منها ما لا يقع إلا علی الترتيب الزمانی و کذلک يصدق أن کل واحد من الضدين يمکن حصوله فی محله واحد فی وقت واحد و لا کذلک المجموع.

۱- فإن الأزل ليس حدا محدودا و وقتا موقوتا بل هو کما علمناک، س قدس سره

۲- إشاره إلی ما ذکره قبل ذلک أن ما اشتهر من الحکماء و أذعن به کثير من الأزکياء- من أن طبائع الأنواع قديمه و الماهيه محفوظه بتعاقب الأشخاص ليس بصحيح، س قدس سره

۳- لعل وجهه أن القدر المشترک کلی لا وجود له إلا وجود الأفراد، ط مد ظله

۴- من أن الکل ليس بقديم لا أنه حادث إذ لا وجود له علی حده و لا فی الجزء بخلاف الکلی الطبيعی فإنه و إن ليس له وجود علی حده إلا أنه له وجود بعين وجود شخصيته إذ تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد و يشير إلی هذا التقرير بقوله و هو الأصل، س قدس سره

و يجاب بجواب آخر و هو الأصل فى هذا الباب و ذلك أن الحوادث الماضيه- لا يمكن أن يكون لها كل مجموعى أبدا ليلزم من ذلك أن يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم أو غير مسبوق لأن تلك الحوادث معدومه و المعدوم لا كل له أصلا فلا يصح الحكم عليه بل ليس الموجود من تلك الحوادث فى كل وقت إلا واحدا أو متناهيا

الحجه الثانيه

لهم فى إثبات حدوث العالم أن الحوادث فى الأزل لو كانت غير متناهيه لزم أن يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث و كلما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج أن الحوادث لو كانت غير متناهيه لكان وجود كل منها محالا و بطلان ذلك ظاهر.

و الجواب أنكم ما ذا تعنون بهذا التوقف إن عنيتم به المفهوم المتعارف و هو الذى يفرض عند كونه معدوما أنه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على غير المتناهى- ما يكون الشى ء متوقفا على ما لا يتناهى و لم يحصل بعد و ظاهر أن الذى لا يكون وجوده- إلا بعد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فأما فى الماضى فلم يكن وقت أو حاله كان فيها غير المتناهى الذى يتوقف عليه حادث معدوما فحصل بعد ذلك و حصل بعده الحادث إذ ما من وقت يفرض إلا و كان مسبوقا بما لا يتناهى و لا يأتى مما يتوقف على حركات إلا و يتوقف على ما لا يتناهى و إن عنيتم بهذا التوقف أنه لا يقع شى ء من الحوادث- إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فإن الخصم مذهبه أنه لا يقع حادث إلا و تسبقه حوادث لا إلى بدايه و لا يصح وقوعه إلا هكذا فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه- فإن جعل محل النزاع مقدمه مستعمله فى إبطال نفسها أو إثبات نفسها من قبيل المصادره على المطلوب الأول و هو من جمله المغالطات المذكوره فى المنطق.

و بالجمله فالتوقف المذكور إن جعل بالمعنى الأول العرفى فالملازمه ممنوعه- و إن عنى به المعنى الثانى فالملازمه مسلمه و الاستثناء ممنوع كما ذكرناه.

الحجه الثالثه

أن الحوادث الواقعه فى الزمان الماضى لها آخر و كل ما له آخر فهو متناه ينتج أن الحوادث الواقعه فى الماضى متناهيه أما بيان الصغرى فلأن الآن الحاضر آخر ما مضى و أما بيان الكبرى فظاهر.

و الجواب أنكم ما ذا تعنون بقولكم إن الآن آخر ما مضى إن عنيتم بكونه آخر أنه ليس بعده شي ء من الزمان أصلا منعنا الصغرى فإن مذهب الخصم أن بعده آنات و أزمنه لا تتناهى و إن عنيتم به أنه آخر ما مضى بحسب فرضنا و اعتبارنا فقط فلا يلزم منه أن يكون آخر ليس بعده شي ء آخر و أما النهايه المذكوره فى الكبرى أن كل ما له آخر فهو متناه إن أريد بتلك النهايه أن يكون فى جانب بدايه الحوادث منعنا الكبرى- و إن أريد ما يكون فى الجانب الآخر منها فيصير صوره النتيجه هكذا الحوادث الواقعه فى جانب بدايه الحوادث متناهيه من جهه آخرها لكن لا يلزم من صحه ذلك تناهيها من جهه بدايتها و ليس كلامنا فى تناهى الحوادث من جهه آخرها بل الكلام إنما هو من جهه أولها و بدايتها فلا يضر ما ذكروه.

الحجه الرابعه

مأخوذه من برهان تناهى الأبعاد أنا إذا أخذنا الحركات الماضيه من هذه السنه التى نحن فيها إلى الأزل جمله أخرى ثم أخذنا بناقص سنه و هو من العام الماضى على الأزل جمله ثم طبقنا فى الوهم الطرف المتناهى من إحدى الجملتين على ما يشبهه- و يقابله من الجمله الثانيه فلا يخلو إما أن ينقص الجمله الناقصه فى الطرف الآخر أو لا تنقص فإن لم تنقص بل ذهبتا إلى غير النهايه كان الناقص مساويا للزائد و يكون الشى ء مع غيره كهو لا مع غيره و كلاهما محالان و إن نقصت إحدى الجملتين عن الأخرى- لزم تناهى الجمله الناقصه من الجمله الأخرى التى فى جهه الأول و الجمله الثانيه الزائده على الناقصه بمقدار متناه لا بد أن تكون متناهيه فالجملتان من الحركات الماضيه و كذا الحوادث المقارنه لها متناهيه فى جانب الأزل و ذلك هو المطلوب.

و الجواب أن الحركات الماضيه التى تألفت منها الجملتان معدومه و الأمور المعدومه لا كل لها فيكون فرض اجتماعهما فى الأزل محالا و حينئذ لا يلزم من فرض ذلك الاجتماع المحال انقطاع الحركات فى الماضى لما عرفت من عدم اجتماع الحركات المتعاقبه التى لا يمكن وقوعها فى الوجود إلا شيئا فشيئا.

الحجه الخامسه

أن الواجب لذاته لو كان عله تامه لوجود العالم(۱) و معلوم

۱- اعلم أن بعض المتكلمين قالوا ليس الواجب لذاته عله تامه لوجود العالم حذرا من القدم و لم يدروا أن الحدوث ذاتى للعالم الطبيعى من أن الواجب تام و فوق التمام و أنه واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات و لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته- و لم يعلموا أن ما قالوا بمنزله أن يقولوا إنه ليس غنيا كافيا فى إيجاد العالم بل يحتاج إلى وجود شي ء به يصير فاعلا بالفعل و لو إلى مضى أوقات مقدره غير متناهيه فانظروا الوقاحه و قد قاسوا الكل على الجزء و هذا تمثيل مع أنه بلا جامع فإن زيدا مثلا يحتاج إلى أشياء من علل و شرائط و معدات لوجوده كلها سواه فليس الواجب عله تامه له من نقص ذلك المعلول و مع ذلك لا يحتاج الواجب تعالى فى إيجاد زيد إلى غيره فإنه يخلق جميع ما يتوقف عليه وجوده- فهو تعالى عن المثل و له المثل الأعلى كصانع جميع آلات صنعه مصنوع نفسه. و أما العالم فلا يشذ منه شى ء ممكن و جميع ما يفرض أنه مما يتوقف عليه العالم غيره تعالى داخل فيه فلا يتوقف إلا على الواجب و صفاته و جميع صفاته عين ذاته فإذا قيل هل يكفى ذاته

فى إيجـاد العالم بأجمعه أم لا و هل هو غنى عما سواه فى إيجاده أم لا و هـذا منفصـله حقيقيه ذات جزئين و لا جزء ثالث لها لم يمكن اختيار الشق الثانى إلا على الوقاحه و أى وقاحه و صاحبها على شـفا جرف هار فانهار به فى نار جهنم و كيف يساوق العله و المعلول و العالم حدوثه ذاتى كما صرح به المصنف ره مرارا، س قدس سره

أنه يلزم من وجود العله التامه وجود معلولها و من دوامها دوامه فإذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم و بالعكس و يلزم من صحه ذلك التلازم أن يكون العالم مساويا للواجب لذاته و ذلك محال.

و الجواب أن ذلك اللزوم الذی ذكروه بين العله و المعلول ليس على وتيره واحده من الطرفين فإن ارتفاع العله التامه لذاتها يوجب ارتفاع المعلول و أما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العله بل ارتفاع المعلول يستدل به على أن العله قد ارتفعت قبل ذلك لا أن ارتفاع المعلول أوجب ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين.

الحجه السادسه

ما ذكره صاحب المطارحات نيابه عن المتكلمين فقال النفوس الناطقه حادثه و باقيه بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقه فذلك المجموع إما أن يكون حادثا أو غير حادث و يمتنع أن يكون غير حادث لأنه معلول الآحاد الحادثه على ما ذهبتم إليه و متى كانت العله حادثه كان المعلول حادثا لا محاله فمجموع النفوس

الناطقه الحاصله بعد مفارقه الأبدان حادث و إذا ثبت أن مجموعها حادث لزم أن یکون للحوادث بدایه فإن الحوادث لو لم تکن متناهیه فی جهه الماضـی کانت النفوس الحادثه بحسب حدوث الأبدان غیر متناهیه إلی نفس لا یکون قبلها نفس أخری و حینئذ یلزم أن لاـ یکون مجموعهـا حادثا بالضـروره لکن مجموعها فی الماضـی حادث علی ما عرفت- فالحوادث لا محاله لها بـدایه و ذلک هو المطلوب.

و أجاب عنه من وجوه- الأول أن ذلک المجموع الذی أخذتموه من النفوس الناطقه فی الزمان الماضی و إن کان حادثا لکن لا یلزم من حـدوثه أن یکون للحوادث الماضـیه بـدایه لأن کل آحاد لها مجموع فإن ذلک المجموع بإضافه واحـده إلیه یحصل له مجموع آخر مغایر(۱) للمجموع الأـول و النفوس النـاطقه الحـادثه فی الماضـی و إن کان لها الآن مجموع- إلا أنه دائما فی کل وقت یتبـدل و یحصـل مجموع غیر ما کان بسـبب حـدوث النفوس فی کل وقت- و انضـمامها إلی کل مجموع یحـدث مجموع آخر حـدوثا زمانیا و هکـذا لا یزال یتبدل ذلک المجموع إلی ما لا یتناهی و لیس الحکم مختصا بالنفوس الناطقه بل حال جمیع الموجودات هکذا(۲) فإنه إذا أخـذ قدیمها مع حادثها مجموعا فإن ذلک المجموع لا محاله یتبدل فی کل وقت بحسب حدوث الحوادث و انضمامها إلیه و یحصل مجموع آخر غیر المجموع الأول الذی کان قبل الزیاده و هذا لا یدل فی النفوس الناطقه علی نهایتهـا و بـدایتها بـل فی کـل وقت یحصل مجموع آخر غیر ما کان حادثا قبل حـدوث الحادث اللاحق- و لا یلزم من ذلک أن یکون هناک وقت لا یحصل فیه شی ء من النفوس الناطقه و لا یدل

۱- و الحاصل أن المجموع مجموعات غیر متناهیه و کل مجموع کواحـد من آحاد الکائنات فکما لا یلزم من حدوث کل واحد من الآحاد تناهی الکل کذلک لا یلزم من حدوث کل مجموع تناهی المجموعات، س قدس سره

۲- إلاـ أن کـل مجموع من النفوس مجتمعـات الأـجزاء و کـل مجموع من الکائنـات متعاقبـات الأجزاء و هـذا أیضا مسـلک فی حدوث العالم ۳۱۴ کما أشار إلیه الشیخ محمود الشبستری فی گلشن راز بقوله- جهان کل است در هر طرفه العین عدم گردد و لا یبقی زمانین ، س قدس سره

على أن لها بدايه لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلک السؤال(۱).

و الجواب الثانی أن النفوس الباقیه بعد المفارقه لا کل لها فلا یکون لها مجموع حقیقی إذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحیث یتمکن من عدها و حصرها فلا یلزم ما ذکروه من نهایه الحوادث.

و الجواب الثالث أنا و لئن سلمنا تناهی النفوس الناطقه و حدوثها فی الماضی- و لکن لا یلزم من ذلک تناهی الحوادث لجواز أن یکون الحوادث غیر متناهیه فی الماضی مع تناهی النفوس و حدوثها بأن یتشکل الفلک بشکل غریب(۲) یحدث فیه نوع من الحیوانات لم یوجد قبل ذلک و لا یوجد بعده و یکون الإنسان من هذا القبیل و حینئذ یکون نوعه حادثا بعد أن لم یکن فلا یلزم من تناهیها تناهی الحوادث و هذا الجواب سخیف جدا و صدوره عجیب عن باعث حکیم فإن العنایه الإلهیه(۳) کیف تقصر عن إیجاد أشرف الأنواع الطبیعه فی أزمنه غیر متناهیه و لا یحفظ

۱- لعل هذه الحجه مذکوره فی المطارحات مصدره بإن قلت و نحوه فعبر عنها بالسؤال، س قدس سره

۲- أی بوضع غریب لا یخفی أنه لا یلزم مع ذلک تناهی النفوس لأن غرابه ذلک الوضع لو سلمت فهی بالنسبه إلی ما فی الدوره الواحده من الأدوار و الأکوار و السماء ذات الرجع- و ذات أدوار و أکوار غیر متناهیه فیتفق ذلک الغریب مرارا غیر متناهیه مثل أنه اتفق فی متصف دوره من فلک الثوابت یتفق فی المتصف فی دوراته الأخری، س قدس سره

۳- أجاب ره عنه بأربعه أجوبه- أحدها أن العنایه الإلهیه تأبی انقطاع هذا النوع الذی هو أشرف الأنواع الطبیعیه و الحال أنها قدیم وجود ما هو أخس منه و فیه أن العنایه کما تراعی حال هذا النوع کذلک تراعی حال غیره من المقتضیات و الشرائط و العلل المعده و من الجائز أن یکون استعداد الأوضاع و الأحوال لظهور هذا النوع استعدادا محدودا مؤجلا فیوجد النوع و یعیش فی الأرض بتعاقبه الأفراد زمانا ثم ینقرض ثم یستأنف الاستعداد بعد حین فیوجد ثانیا من رأس و هکذا و یکون زمان وجود النوع أکثر من زمان فقده و قد أعطت العنایه کل ذی حق حقه. و أما قوله مع أنه یدیم و یحفظ وجود أنواع هی أدون و أخس منها فکأنه یرید به کلیات العناصر الأربعه عندهم و الأجرام العلویه التی ذهبوا إلی دوام وجودها و قد عرفت الکلام فیها- و الثانی جریان قاعده إمکان الأشرف فی کلیات الأنواع و فیه أن جریان القاعده تتوقف علی ثبوت الأخس و قد عرفت الکلام فیه. و الثالث أن ثبوت المثل النوریه التی لها عنایه بأفراد أنواعها المادیه ینافی خلو الوجود عن کلیات أنواعها و لو لحظه من الزمان و فیه أنها علی تقدیر ثبوتها لیست بعلل تامه و إنما هی فواعل تتوقف فعلیه تأثیرها علی اجتماع شرائطه و تمامیه الاستعداد و من الجائز کما عرفت أن یکون فی أکثر الأوقات لا فی جمیعها و علی نحو المره بعد المره لا علی نحو الاتصال المداوم- علی أنک قد عرفت الکلام علی المثل فی أبحاث الماهیه من السفر الأول. و الرابع أن تلک الصوره اسم إلهی عند العرفاء و تجل من تجلیات الحق الأول و فیه أنها لیست من الأسماء الکلیه بل اسم کونی و الأسماء الکونیه لا یجب فیها الدوام و الاستمرار و نظیره الکلام فی التجلیات، ط مد ظله

نوعه بتعاقب الأشخاص و الأمثال مع أنه يديم و يحفظ طبائع أنواع هی أدون و أخس منها- علی أن قاعده الإمکان جاریه فی کلیات الأنواع و إن لم تجر فی جزئیاتها المتغیره- و أیضا لکل طبیعه نوعیه صوره عقلیه فی عالم الربوبیه یجب أن یکون ذات عنایه(۱) برقائقها و أظلالها بحفظها و إدامتها فی کل وقت و تلک الصوره هی اسم إلهی عند العرفاء- و تجل من تجلیات الحق الأول الذی کل یوم هو فی شأن.

الحجه السابعه

اشاره

أن کل عدد سواء کانت آحادها متناهیه أو غیر متناهیه فهی إما زوج بالفعل و کل زوج منقسم بمتساویین و یکون نصفها أقل من کلها و کلما کان الشی ء أقل من غیره کان متناهیا و إذا تناهی النصف تناهی الکل و إن کانت فردا فإذا نقصنا منها واحدا صارت زوجا و الزوج کما عرفت متناه فإذا أضفنا ذلک الواحد إلی ذلک الزوج المتناهی صار الکل متناهیا فعلی کلا التقدیرین یکون النفوس الماضیه متناهیه و یلزم من نهایتها نهایه الحوادث.

۱- أی لما کان موجودات عالمنا الأدنی ظلال موجودات العالم الأعلی و کل عقل فعال وجب أن یکون لکل صوره عقلیه هناک ظل هاهنا و ما هناک دائم فظله أیضا دائم، س قدس سره

و الجواب قال الشيخ المتأله فى المطارحات إنا نسلم أن النفوس الناطقه المفارقه للأبدان لها عدد موجود فى الأعيان لما عرفت أن العدد أمر اعتبارى لا وجود له فى الأعيان فلا يوصف بزوجيه أو فرديه و لا قله و لا كثره و لا مساواه و لا تفاوت- فلا كل لها عددى فى الأعيان إذ لا ارتباط لبعضها ببعض فى نفس الأمر و لا فى الأذهان أيضا- فإن الذهن لا يمكنه عدها و تصورها على سبيل التفصيل و الاكتناه و على تقدير أن يسلم أن لها عددا فلا يلزم من ذلک أن يكون إما زوجا أو فردا فإن الزوجيه و الفرديه و التساوى و التشارک و التباين و الجذريه و المجذوريه و غيرها من خواص العدد المتناهى و أقسامه لا من خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجيه و الفرديه فلم قلتم إن كل عدد يكون أقل من غيره يجب أن يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعده بالمئات غير المتناهيه التى هى أقل من الألوف غير المتناهيه و كذلک مقدورات الله تعالى عند المتكلمين أقل من معلوماته لدخول الممتنعات فى قسم المعلومات دون المدورات مع عدم تناهيها.

أقول فى هذا الجواب وجوه من النظر- منها أن الحكم بأن العدد غير موجود على إطلاقه غير صحيح و هذا الشيخ إنما حكم باعتباريه العدد(۱) لأن الوحده و الوجود و التشخص كالإمكان و الشيئيه و المعلوميه أمور ذهنيه اعتباريه عنده و لما كان العدد عباره عن المؤلف عن الوحدات- و ما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محاله اعتبارى فالعدد اعتبارى و أما نحن فقد أقمنا البرهان عن أن الوجود فى كل موجود عين حقيقته و الماهيه به تكون موجوده و عند التحليل يحكم بأن الوجود عينى و الماهيه المجرده عنه اعتباريه محضه و الوحده هى عين الوجود فتكون موجوده فبطلت هذه الحجه أعنى الحكم بأن العدد اعتبارى لأنه مؤلف من الاعتباريات.

۱- بل حكم بها لاعتباريه الكثره التى هى جنسه و هذا هو مذاق العرفان و لأن العدد ليس إلا تكرار الواحد لا بشرط فى لحاظ الذهن و تكرار الشى ء لا يكثر الشى ء، س قدس سره

و منهـا أنه هب أن العـدد أمر اعتبـارى لكنه ليس من الاعتبـارات الكاذبه غير المطابقه لما فى نفس الأمر حتى يتفرع عليه أنه غير قابل للقسمه إلى الزوجيه و الفرديه و المساواه و اللامساواه كيف و هذه الصفات تعرض أولا و بالذات للعدد و بواسطته للمعدود و هو ظاهر.

و منهـا أن غير المتنـاهى على معنيين أحـدهما بالقوه و هو غير المتناهى اللايقفى- و ثانيهما بالفعل و هو غير المتناهى العـددى و مقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهيه بالمعنى الأول لا بالمعنى الثانى لأنهم منكرون لوجود الغير المتناهى بالفعل- مرتبا كـان أو غير مرتب متعاقبـا كـان أو مجتمعـا و التفـاوت إنمـا يجوز فى غير المتنـاهى بـالمعنى الأول كقبول الجسم عنـد الحكماء للأنصاف المتداخله غير المتناهيه و الأرباع المتداخله غير المتناهيه و الثانيه نصف الأولى.

تذكره مشرقيه

و اعلم أنـا قـد أشـرنا سابقـا إلى أن الوحـده معتبره فى كـل شـى ء كالوجـود- و أن الكثره إذا لم يكن بين آحادها علاقه ذاتيه لا يمكن الحكم عليها عنـد أخـذها مجتمعه حكما وجوديا غير أحكام الآحاد فإن آحادها و وحداتها و إن كانت موجوده عندنا إلا أنها ليست موجوده بوجود واحـد بل هى موجودات كثيره لكل منها حكم خاص فإذا تقرر هـذا فمن هـذا المنهـج يصح الجواب عن الحجه المـذكوره بأن النفوس المفارقه ليس لها مجموع له وحـده خارجيه حتى يحكم عليها بأنها كذا أو كذا نعم للذهن أن يعتبر جمله منها و كل جمله فى اعتبار الـذهن فهى متناهيه إذ الـذهن لا يقـدر على الإحاطه التفصـيليه بالأمور غير المتناهيه و كل مبلغ متناه من النفوس فهو إما زوج أو فرد و لا يلزم منه لا يتناهى ذلك المبلغ و الحوادث التى وجدت معها.

و هاهنا نكته

و هى أنـك سـتعلم أن كثيرا من النفوس و هى الكامله فى العلم سـتتحد بالعقل الفعال و ضـرب منها و هى الناقصه الشـقيه تهوى إلى الجحيم و لا تصـعد إلى عالم النفوس المفارقه و ذهب بعض الحكماء كإسـكندر و غيره حتى الشـيخ الرئيس أيضا فى بعض رسائله إلى أن النفوس الناقصه هالكه لا تبقى بعـد البدن و هذا المعنى يسـتفاد من بعض روايات أصـحابنا الإماميه عن أئمتنا ع و ضروب أخرى منها متفرقه فى

طبقات النشأه الآخره و على هذا فلا جمعيه لها(۱) فی مکان یحویها أو زمان یحیط بها أو فی رباط عقلی یجمعها

نکته أخرى

أن الجملتين إذا ترتبتا ترتبا وضعيا كما فی المقادير أو عقليا كما فی العلل و المعلولات فلكل منهما اتساق و انتظام بين آحادها- فإذا لوحظ الأول من آحاد إحداهما بإزاء الأول من آحاد الأخرى تتطابق بقيه الآحاد- من غير أن يحتاج العقل إلى ملاحظه كل من الآحاد مع نظيره ملاحظه تفصيليه بل يكفی الملاحظه الإجماليه و أما فی غير المرتبه أو فی الأمور الاعتباريه المحضه فلا يكفی إلا تطبيق الجميع واحدا واحدا مع ما يحاذيها على التفصيل و العقل لا يفی به و قد شبه بعضهم الجملتين الأوليين بحبلين ممتدين بل بخشبتين ممتدتين إذا طوبق مبدؤهما و الثانيه بالحصيات المتفرقه المجتمعه من غير ترتيب فلا يجری البرهان إلا فی الأمور الموجوده المترتبه فاندفع ما ذكروه من جريان برهان التطبيق و التضايف و غيرهما تاره من جهه الهدم و النقض و تاره من جهه الإثبات و الإبرام لوجوده أولها فی الحوادث على مدرك الفلسفه(۲) و ثانيها فی مراتب الأعداد و ثالثها فی النفوس المفارقه بزعم الفلاسفه و رابعها بأن وجود الفلك من الأزل إلى زمان الطوفان- أقل منه إلى زماننا و نقضا فقط بأن وجوده تعالى من الأزل إلى زمان الطوفان أقل منه إلى زماننا و خامسها نقضا بأن معلومات الله أزيد من مقدوراته لإحاطه الأول- بالمحالات أيضا مع عدم تناهيهما و الدليل يعطی امتناعه و سادسها نقضا باشتمال كل موجود على صفات غير متناهيه كلزوم أمر و لزوم لزومه و هكذا و غيره من النسب المتضاعفه- و سابعها بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع إحاطه العقل بما لا يتناهى.

بحث و تحصيل

قال بعض الأزكياء الحق أن العدد غير المتناهی بالفعل مطلقا محال

۱- تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتَّى و لا جمعيه لهؤلاء مع الأولين المقربين لعدم السنخيه بينهم و هذا ما مر من صاحب المطارحات أن النفوس المفارقه لا كل لها أو إذ لا ارتباط بينها، س قدس سره

۲- هذا على تقدير النقض و أما على تقدير الإثبات فلا حاجه إلى هذا القيد كما لا يخفى، س قدس سره

سواء كان بين الآحاد ترتيب أو لا و ذلك لأنه لو تحقق أمور غير متناهيه توقف مجموعها على قدر ما يبقى منه(١) بعد إسقاط واحد و هذا الباقي على ما يبقى منه بعد إسقاط واحد منه و هكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهيه يجرى فيها التطبيق فإن قلت الموجود فى الواقع إنما هو الأمور الكثيره المتفرقه و لا وجود للمجموع من حيث الوحده إلا بعد اعتبار العقل وحدته فلا يلزم الترتيب الواقعى الكافى للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت إذا وجد كثير كالعشره مثلا فلا شك أنه يوجد فيه التسعه و الثمانيه و السبعه و التسعه من حيث إنها تسعه واحده لها جهه وحده و إن لم يعتبر العقل و يكفى للتطبيق تدبر انتهى كلامه.

أقول فيه أما أولا فلما علمت أن معنى وجود الكثره وجودات آحادها لا أن لها وحده أخرى غير وحده الآحاد و لهذا قال المحصلون من الحكماء إن وحده العدد هى نفس كثرته لأنه ماهيه ضعيفه الوجود صورتها هى نفس مادتها بعينها كما أن فعليه الهيولى نفس قوتها و استعدادها فليست للكثره و العدد وحده إلا بمجرد الاعتبار العقلى- من غير أن يكون لها مطابق خارجى فليس لها توقف على شى ء فى الواقع إذ ما لا تحقق له فى الخارج(٢) لا توقف له على غيره.

و أما ثانيا فهب أن للعشره وجودا و لها توقفا و حاجه إلى ما هو جزء لها فلا تسلم أن لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها إذ لا رجحان لتسعه و واحده على ثمانيه و اثنين أو سبعه و ثلاثه أو سته و أربعه أو خمسه و خمسه فلا اختصاص للتسعه فى أن تكون محتاجا إليها أولا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ فى إلهيات الشفاء أن لا توقف

١- هذا نظير شبهه ما قبل المعلول الأخير، س قدس سره

٢- لعلك تقول هذا و كذا قوله فهب أن للعشره وجودا منافيات لما مر فى الرد على الشيخ المتأله من أن العدد موجود فنقول مراده هناك أن وجود العدد وجودات و حمل كلام الشيخ كما صرح به على أن لا وجود له أصلا لأن الوحده التى هى ماده العدد اعتباريه عنده و الدليل على هذا التوفيق قوله ره إنه ماهيه ضعيفه الوجود صورتها هى نفس مادتها، س قدس سره

للعدد إلا على الوحدات لا غير.

و أما ثالثا فهب أن للعشره توقفا على ماهيه التسعه لكن لا توقف لها على تسعه مخصوصه إذ يتصور فى كل عشره عشره أفراد من التسعه إذ بإسقاط كل واحد معين من آحاد العشره يبقى تسعه مخصوصه فهناك عشره تسعات لا رجحان بشى ء منها بعينه على البواقى فى أن يكون مبدءا لوجود العشره فيلزم فى اعتبار أى واحد منها لمبدئيه العشره الترجيح بلا مرجح و لا بد فى الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص فى كل واحده- من المراتب كما لا يخفى على المتدبر.

الحجه الثامنه

أن العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود و كل ما هو موجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث و ذلك لأن كل ممكن يحتاج إلى المؤثر- و تأثير المؤثر لا يخلو من أقسام ثلاثه لأنه إما أن يكون فى حال وجوده أو فى حال عدمه- أو لا فى حال وجوده و لا فى حال عدمه و الأول محال لأنه من قبيل إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل و الثانى أيضا محال لكونه جمعا بين الوجود و العدم و هو محال فتعين أن يكون تأثير المؤثر فيه لا فى حال الوجود و لا فى حال العدم و ذلك هو حال الحدوث(۱) فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث.

و الأولى(۲) أن تقرر هكذا تأثير المؤثر إما حال عدمه أو حال حدوثه أو حال بقائه و الأولان يفيدان الدعوى و الثالث باطل لأنه يلزم تحصيل الحاصل و هو محال.

و الجواب أنا نختار أن التأثير فى حال الوجود و البقاء قوله ذلك إيجاد للموجود أو إبقاء للباقى قلنا ليس الأمر كذلك و إنما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا

۱- أى التأثير فى آن هو مفصل بين زمانى الوجود و العدم و هو طرف الحدوث لأنه هو الوجود بعد العدم كما أن البقاء هو الوجود بعد الوجود فالتأثير فى الوجود الموصوف ببعديه العدم و هو الوجود فى أول الحال لا ثانى الحال إذ يلزم تحصيل الحاصل فلو لا الحدوث فى الأثر- لم يتحقق تأثير فيه و قد مر فى أوائل السفر الأول ما يتعلق بالمقام، س قدس سره

۲- وجه الأولويه أن فيما قرروه إثباتا للواسطه بين الوجود و العدم، ط مد ظله

و بقاء مستأنفا و لیس کذلک(۱) بل الفاعل یوجده بنفس هذا الإیجاد لأن تأثیر الفاعل(۲) فی شی ء عباره عن کونه تابعا له فی الوجود واجب الوجود بعلته ثم الـذی یـدل علی أن التأثیر- یجب أن یکون فی حال الوجود وجوه- أحدها أنه لو بطل أن یکون التـأثیر فی حـال الوجود وجب أن یکون إمـا فی حال العـدم و یلزم من ذلک الجمع بین الوجود و العـدم و ذلک ممتنع أو لا فی حال الوجود و لا فی حال العدم فیلزم من ذلک ثبوت الواسطه بینهما و ذلک أیضا باطل کما عرفت.

و ثانیهـا أن الإمکـان فی کـل ممکن عله تـامه للاحتیـاج لمـا یحکم العقـل بـأنه أمکن- فاحتـاج فلو لم یحتـج حال البقاء لزم إما الانقلاب فی الماهیه أو تخلف المعلول عن العله التامه.

و ثالثها أن من احتج بهذه الحجه جمع من الأشاعره و عندهم أن صفاته تعالی زائده علی ذاته قدیمه موجوده بإیجاد الذات إیاها فهی ماده النقض علیهم.

و رابعهـا أنه لو اسـتغنی الممکن فی حـال بقـائه عن المؤثر فلزم أنه لو فرض انعـدام البـاری لم ینعـدم العـالم و لزمهم أیضا أن لا ینعـدم شـی ء من الحوادث و ذلک باطل قبیح شـنیع لکن بعضـهم التزموه و قالوا فی انعدام العالم إنه تعالی یخلق الفناء و الأولی لهم أن یقولوا(۳) حیث رأوا أن الزمان مرکب من الآنات و أن للجسم أکوانا دفعیه- إنه تعالی یحدث فی کل آن(۴) عالما آخر.

و خامسـها أن الدلیل منقوض علیهم باحتیاج الحوادث فی الأعدام الأزلیه إلی العله إذ الممکن کما لا یوجد بنفسه لا ینعدم بذاته فلیلزم علیهم إعدام المعدوم.

۱- إذ الجعل الترکیبی باطل فی الذاتیات، س قدس سره

۲- أی التأثیر تقوم المعلول بفاعله تقوما وجودیا و تشأن الفاعل بشئونه الذاتیه، س قدس سره

۳- و یسـتفاد ذلـک من ظاهر کلام بعضـهم لکنهم لما لم یقولوا بالحرکه الجوهریه المتصـله یلزمهم فی القول بتعاقب الأمثال أن یکون للجسم فی کل آن ذات مباین شخصا لما فی الآن السابق علیه و الضروره تدفعه، ط مد ظله

۴- فلا بقاء حتی یستغنی فی البقاء لکن الأکوان الـدفعیه و تنالی الآنیات و الآنات باطله- و الحق هو التجـدد علی سبیل الاتصال بالحرکه الجوهریه کما مر، س قدس سره

الحجه التاسعه

اشاره

قررهـا بعض المتـأخرين و هى أن مـا سوى الله تعالى إما مجرد و إما جسم أو جسـمانى و الأول وجوده محال لأنه لو وجـد لكان مشاركـا له تعالى فوجب أن يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هـذا محال و أما الثانى فهو حادث لا محاله- لأن كل جسـم إمـا متحرك أو سـاكن البته و كـل منهما حادث أما الحركه فلأن ماهيتها تقتضـى المسـبوقيه بغيرها لأنها عباره عن تغير حال بعد حال و انتقال من حال إلى حال- فلو كانت أزليه لم تكن مسـبوقه بالغير فاجتمع النقيضان الأزليه و المسـبوقيه بالغير هـذا خلف و لأـنه لو كـانت قـديمه لكـانت كـل دوره من دورات الفلك مثلا مسـبوقه بأخرى- يكون كل منها مسـبوقا بعـدم أزلى فاجتمعت الأعـدام فى الأـزل فلم يوجـد فى الأزل شـى ء منها و هو المطلوب و لأنه إما أن يكون فى الأزل شـى ء من هـذه الحركات أو لا فعلى الثـانى يتحقـق عـدم سـابق على الجميع و هو المطلوب و على الأـول يكون الحركه الموجود فى الأـزل متقـدمه على جميع الحركـات فلهـا بـدايه و أما السـكون فلأنه عباره عن الحصول الثانى فى الحيز الأول و ملزوم له و الحصول وجودى و قـدمه يمنع عـدمه لوجوب اسـتناد القـديم إلى الواجب الموجب التـام لكنه مما يجوز(۱) عـدمه لجواز الحركه على كـل جسم لأـنه إن كان بسـيطا تشـابهت أجزائه فجـاز أن يتلبس كل منها بحيز الآخر- و لا يحصل ذلك إلا بالحركه و إن كان مركبا أمكن الحركه على بسائطه و هى يستلزم الحركه عليه أيضا

و الجواب بوجوه

أحدها أن ما ذكروه فى نفى المجرد سوى البارى تعالى- يفيد نفى موجود غيره

و اللازم باطل عندهم و عند غيرهم فكذا ما ذكروه.

و ثانيها أنه معارض بالدلائل القائمه

على وجود المجردات و الصور العقليه.

و ثالثها أن الوجودات البسيطه قد مر أنها متمايزه

بالكمال و النقص فى نفس ما به الاشتراك من غير حاجه إلى مميز فصلى و أما ما اشتهر من الدفع بأن التجرد أمر سلبى

١- جواز العدم عليه لا ينافى القدم أ لا ترى أن عدم العقل الكلى جائز مع كونه قديما بالزمان و الأخصر أن يقول المستدل فيه كما قال فى الحركه إن السكون إذا كان هو الكون الثانى فى الحيز الأول كان مسبوقا بالغير لأن الكون الثانى مسبوق بالكون الأول، س قدس سره

و الاشتراک فی السلوب لا یوجب الترکیب بل الامتیاز حاصل بین المتشارکات فی السلب بنفس ذواتها المتباینه فلیس بشی ء لأن المجردات لا شبهه فی أنها مشترکه فی نحو من الوجود مباین لوجود الجسمانیات لکن یعبر عنها بعنوان سلبی کما یعبر عن حقیقه العلم و الإدراک بعدم الغیبه عن الذات و لا شک أن العلم صفه وجودیه عبر عنه بعنوان سلبی فالحق ما لوحناک إلیه.

و رابعها أن بناء ما ذکروه فی هذه الحجه

و رابعها أن بناء ما ذکروه(۱) فی هذه الحجه علی أن التجرد ذاتی له تعالی إما نوع أو جنس و علی التقدیرین یلزم کونه تعالی ذا ماهیه و هو محال کما برهن علیه- و أما حقیقه الوجود المشترک عندنا فقد بینا فی أوائل هذا الکتاب أنه لیست کلیا طبیعیا نوعا أو جنسا و لا غیره من الکلیات الخمسه و أما المفهوم الانتزاعی الذی لا وجود له إلا فی العقل فلا شک أنه من الخارجیات دون المقومات.

و خامسها أن غایه ما لزم ترکب الواجب من أجزاء عقلیه

و هم لم یقیموا برهانا علی استحالته و هذا إلزامی.

و سادسها أن ماهیه الحرکه و معناها و إن کانت هی المسبوقیه بالغیر

أو الانتقال من حال إلی أخری فذلک لا یستلزم کون تلک الماهیه مسبوقه بالغیر لما علمت مرارا أن ماهیه کل شی ء لا یلزم أن یکون من أفراد نفسها و حمل الشی ء علی نفسه ضروری بالحمل الأولی الذاتی لا بالحمل المتعارف الصناعی فتلک الماهیه تقتضی أن یکون کل جزئی من جزئیاتها مسبوقا بغیره و أیضا قد علمت أن مسبوقیه الماهیه بغیرها لا یوجب أن یکون لها أو لأفرادها بدایه لا یحصل قبلها.

و سابعها ما قیل إن ما ذکروه

یستدعی حدوث کل انتقال جزئی لا حدوث الحرکه التوسطیه التی تبقی مع انتقالات الجزئیه غیر المتناهیه.

و ثامنها ما قیل إنه لو سلم ما ذکر

فإنما یدل علی حدوث کل شخص من الحرکه- لا علی حدوث نوعها.

أقول فی هذین الجوابین نظر بل کلاهما غیر صحیح عندی لأن الحرکه بمعنی

١- بدلیل جعل ما به الامتیاز فصلا و هو یستدعی ما به الاشتراک الذاتی، س قدس سره

التوسط و إن حکم علیها فیما له مبدأ شخصی و منتهی شخصی و فاعل و قابل شخصیان إلا أنها مع ذلک أمر مبهم الوجود فی ذاته لا بقاء له بحسب نفسه(۱) و إنما بقاؤها کبقاء الهیولی الأولی(۲) المفتقره إلی المتممات النوعیه و الشخصیه من الصور و کذا الماهیه المتعاقبه الأشخاص لا بقاء لها فی نفسها و هذا و إن کان بحثا علی السند(۳) لکن الغرض التنبیه علی حقیقه الأمر نعم لو ثبت أن التعاقب فی الخصوصیات و الأشخاص للحرکه علی الاستمرار الاتصالی یوجب بقاء موضوع شخصی مستدیر الجرم قار الذات لکان البحث قویا و ذلک کما علمت منا و الحق أن المتکلمین لو أمکنهم أن یقولوا(۴) إن کل جسم و جسمانی لا یخلو فی حد نفسه(۵) عن الحوادث و کل ما لا یخلو فی حد نفسه عن الحوادث فهو حادث فکل جسم و جسمانی حادث لتم البیان و إلا فلا و لعل مقصود قدمائهم الذین کانوا فی الصدر الأول لقرب زمانهم بزمان النبوه و الوحی ما ذهبنا إلیه مطابقا لکلام أساطین الحکمه الذین اقتبسوا أنوارهم من مشکاه النبوه.

۱- إذ الحدوث لما کان هو التجدد الذاتی کان البقاء هو الثبات و معلوم أن التوسط لا ثبات له لأنه فی کل آن فی حدین غیر حدی الآن السابق و غیر حدی الآن اللاحق فهو و إن کان کالنقطه إلا أنه کالنقطه السیاله و وعاؤه الآن السیال، س قدس سره

۲- علی طریقه المصنف ره من الترکیب الاتحادی، س قدس سره

۳- و قد تقرر فی فن المناظره أن بطلان سند المنع و هو الدلیل الذی یوجه به المنع- لا یوجب بطلان أصل المنع الذی هو طلب الدلیل علی مدعی غیر مدلل لأن للخصم أن یطلب ذلک و إن لم یذکر سندا، ط مد ظله

۴- و أنی لهم ذلک فإن الوسط فی هذا البرهان مقید بقوله فی حد نفسه و ینطبق علی الحرکه الجوهریه و ینتج الحدوث الزمانی الذی قرره هو ره و أما هؤلاء فلم یقیدوا الحوادث بذلک بل قالوا إن الجسم لا یخلو عن الحوادث و ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث- ففسدت الصغری و الکبری جمیعا و نظیره قولهم العالم متغیر و کل متغیر حادث و لو قیدوا التغیر بما فی حد نفسه صح القیاس و أنتج، ط مد ظله

۵- أی جوهره و طبعه سیال بمقتضی الحرکه الجوهریه، س قدس سره

و تاسعها أن کون کل دوره مسبوقه بالعدم

الأزلی إنما یستدعی اجتماع أعدامها فی الأزل بمعنی أنها تجتمع فی هذا الحکم لا أنها تتفق(۱) فی الحصول فی وقت معین و أیضا إنا نختار أنه لم یکن فی الأزل شی ء من هذه الحرکات بمعنی أنه لیس شی ء منها أزلیا- لا بمعنی أن الأزل زمان معین بل الزمان المعین لم یوجد فیه شی ء منها(۲) و ظاهر أنه لا- یفید المطلوب و أیضا إنا نختار أن فی الأزل تحقق شی ء من هذه الحرکات قوله یکون الحرکه الموجوده فی الأزل مقدمه علی جمیع الحرکات فلها بدایه قلنا نعم بمعنی أن هذه الحرکه الأزلیه(۳) لیست مسبوقه بحرکه أخری لا بمعنی أنه یتحقق عدم سابق علی الجمیع إذ کونها أزلیه ینافی ذلک.

و لأصحاب الحدوث حجج أخری لو لا- مخافه التطویل لأوردتها مع ما یرد علیها- و الغرض من إیراد ما ذکرنا أن یحیط الناظر فی هذه المسأله بأطراف ما قالوا و وجوه الاحتجاجات التی ذکروا من الجانبین لیعلم قدر ما تفطنا به و سلکنا سبیله و لا یحمل کلامنا علی مجرد المکاشفه و الذوق أو تقلید الشریعه من غیر ممارسه الحجج و البراهین و التزام القوانین فإن مجرد الکشف غیر کاف فی السلوک من غیر برهان کما أن مجرد البحث من غیر مکاشفه نقصان عظیم فی السیر و الله المعین

الفصل (۵) فی طریق التوفیق بین الشریعه و الحکمه فی دوام فیض الباری و حدوث العالم

اشاره

قد أشرنا مرارا إلی أن الحکمه غیر مخالفه للشرائع الحقه الإلهیه بل المقصود منهما شی ء واحد هی معرفه الحق الأول و صفاته و أفعاله و هذه تحصل تاره بطریق الوحی

۱- إذ الأزل لیس وقتا محدودا کما مر، س قدس سره

۲- لأن السالبه منتفیه بانتفاء الموضوع و الأزل لیس زمانا معینا، س قدس سره

۳- أی مسمی الحرکه کما مر أو الحرکه التوسطیه علی ما قالوا و إلا فکل فرد من الحرکه مسبوق بفرد آخر، س قدس سره

و الرساله فتسمى بالنبوه و تاره بطريق السلوك و الكسب فتسمى بالحكمه و الولايه- و إنما يقول بمخالفتهما فى المقصود من لا معرفه لتطبيق الخطابات الشرعيه على البراهين الحكميه و لا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله كامل فى العلوم الحكميه مطلع على الأسرار النبويه فإنه قد يكون الإنسان بارعا فى الحكمه البحثيه و لا حظ له من علم الكتاب و الشريعه أو بالعكس فالعقل السليم إذا تأمل تأملا شافيا و تشبث بذيل الإنصاف متبريا عن الميل و الانحراف و العناد و الاعتساف و تدبر أن طائفه من العقول الزكيه و النفوس المطهره الذين لم يتنجس بواطنهم بأرجاس الجاهليه و أدناس النفسانيه و لم ينحرفوا عن سبيل التقديس و لم يأتوا بباطل و لا تدليس و كانوا مؤيدين من عند الله بأمور غريبه فى العلم و العمل معجزات و خوارق للعادات من غير سحر و حيل و لا غش و لا دغل ثم أصروا على القول بحدوث هذا العالم و خرابه و بواره و انشقاق أسقافه و انهدام طاقاته و تساقط كواكبه و انكدارها و طى سماواته و بيد أرضه و انفجار بحارها و سيران جبالها و نسفها و بالغوا فى ذلك و تشددوا فى الإنكار على منكريه مع ظهور أنه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس(۱) بعد الأبدان الشخصيه و إثبات الخيرات و الشرور النفسانيه فى المعاد- و لا يخل بالشريعه فى ظاهر الأمر فيجزم لا محاله بأنهم ما نطقوا عن الهوى و ما أخبروا عن يقين حق و اعتقاد صدق ثم إذا راجعنا إلى البراهين العقليه التى لا شک و لا ريب فى مقدماتها اليقينيه الاضطراريه وجدناها ناهضه على أن صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص و لا تغير- و لا انزعاج من حاله إلى حاله و لا فتور فى فاعليته و لا إمساک فى فيضه و لا بخل فى

۱- أى يكون المجازاه و المكافات طوليه فلا يتوهم الناس نفى المعاد من القول بالقدم- و الحق أنه يضر إذ مع عدم بوار العالم و خرابه لا يفهمون المعاد و لا يفهمون السلسلتين الطوليه و العرضيه و أن الوصول إلى الغايات طولى و بتوجه الأشياء إلى العوالم الباطنيه كما ذكرنا مرارا سلمناه لكن لا نسلم أنه لا يضر بإثبات الصانع و الحدوث مناط الحاجه عند الناس، س قدس سره

إحسانه و لا توقف على إراده سانحه أو حضور وقت(۱) مناسب أو قصد إلى تحصيل مصلحه له أو لغيره فإن من قصد فى إيجاد شى ء تحصيل مصلحه و إن كانت لغيره أو إيصال منفعه- و إن كان إلى غيره فهو ناقص فى نفسه محتاج فى كماله إلى غيره لأن ذلك التحصيل أو الإيصال إن لم يكن أولى له من عدمه فلم يقصده و إن كان أولى فهو بذلك محصل كمال لنفسه من غيره إذ بدونه فاقد ذلك الكمال فعلم أنه تام الفاعليه تام الإراده ليس فى ذاته قصد زائد أو إراده حادثه فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل و لا يزال باسطا يده بالرحمه و العطاء فى الآباد و الأزل بلا قصور إنما القصور فينا أبناء عالم الدنيا و الأجسام- و سكان قريه الهيولى الظالم أهلها و هى دار الزوال و الانتقال.

فإذن الجمع بين الحكمه و الشريعه فى هذه المسأله العظيمه لا يمكن إلا بما هدانا الله إليه و كشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظه الأمر على ما هى عليه من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعيه الجسمانيه و عدم خلوها فى ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم و العالم متبدل زائل فى كل حين و إنما بقاؤه بتوارد الأمثال كبقاء الأنفاس فى مده حياه كل واحد من الناس و الخلق فى ليس و ذهول عن تشابه الأمثال و تعاقبها على وجه الاتصال.

ذكر تنبيهى

قال بعض العرفاء فى كتابه المسمى بزبده الحقائق و قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته إذ يقال له ما الذى تعنى بالعالم- فإما أن يقول أعنى به الأجسام كلها كالسماوات و الأمهات أو يقول أعنى به كل موجود سوى الله(۲) فإن قال أعنى به كل موجود ممكن من الأجسام و غيرها كالعقول و النفوس- فعلى هذا يكون أكثر الموجودات المندرجه تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على وجود الزمان بل يكون بالضروره سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم

۱- أو مضى أوقات موهومه أو متوهمه غير متناهيه ليكون من باب رفع المانع إذ لا مانع لحكمه و لا راد لقضائه، س قدس سره

۲- المراد بالموجود الموجود المشهورى و هو الماهيه لا الحقيقى و هو الوجود- إذ رحى السوائيه تدور على الماهيه فالعالم بهذا المعنى نشأه الماهيات، س قدس سره

بالزمان و أكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان(۱) و إن قال أعنى بالعالم الأجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه أيضا لأن معنى ذلك أن الأجسام موجود مذ قد كان الزمان موجودا فيكون مشعرا(۲) بأن الزمان سابق على الأجسام فى الوجود و ليس كذلك فإن الأجسام سابقه الوجود على الزمان و الزمان متأخر الوجود عنها و إن كان ذلك بالرتبه و الذات انتهى كلامه.

أقول لا يخفى ما فيه من النظر فإن المعيه الزمانيه(۳) بين الشيئين لا ينافى التقدم الذاتى لأحدهما على الآخر لكن بعد النظر العميق و البحث الشديد يظهر حقيه ما ذكره(۴) هذا العارف إذ النسبه(۵) بين الزمان و الجسم كالنسبه بين الهيولى و الصوره

۱- أقول التغليب باب واسع و الغلبه منوطه باعتبار المتكلم كالقمرين و أيضا الزمان فى المفارقات هو الدهر إن قلت ما تقول فى قولهم العقول قديمه بالزمان قلت الزمان فيها هو الدهر كما مر و الدهر روح الزمان كما أن السرمد هو روح الروح و أقول أيضا الزمان فيها تقديرى الوجود و هو يكفى فى مقام العباره، س قدس سره

۲- أقول هذا القول الذى جعله معنى قولهم مشعر بهذا لا قولهم إن الأجسام قديمه بالزمان و لا دلاله لقولهم بإحدى الدلالات الثلاث على سبق الزمان بل كلمه الباء للتحيث و باصطلاح الأدباء للملابسه مثل أن يقال الإنسان مادى ببدنه مجرد بروحه بالفعل بوجوده بالقوه بماهيته و نحو ذلك فكأنه قيل الأجسام قديم زمانا وجودها، س قدس سره

۳- لا يخفى أنه لم يكن فى كلام العارف المعيه الزمانيه بل سبق الزمان فالمناسب له- أن يقال سبق الزمان لا ينافى تأخره الذاتى و الجواب أن فى كلام المصنف ره إيماء إلى عدم دلاله كلامهم على السبق الزمان غايتها المعيه الزمانيه و هى لا ينافى التأخر الذاتى الذى اعترف به نفسه، س قدس سره

۴- أى لا معيه زمانيه كمعيه شيئين متباينين لأن الزمان و الزمانى بينهما اتحاد كاتحاد الهيولى و الصوره فكما لا يمكن أن يقال على طريقه المصنف ره إن الصوره مثلا قديمه- بمعنى أنها موجوده ما دامت الهيولى كانت موجوده و أنهما قديمان موجودان أحدهما مع الآخر معينه اقترانيه كذلك فى الزمان و الزمانى و قد فصل كيفيه ارتباطهما بما فصل، س قدس سره

۵- توجيه حسن لكلامه لكن يبقى عليه أن مقتضى هذا التوجيه إما نفى التقدم و التأخر- بين الأجسام و الزمان نظرا إلى التلازم المذكور و إما إثبات التقدم لكل منهما على صاحبه بوجه- فتقدم الجسم لعليته لوجود الزمان و تقدم الزمان لعليته لتشخص الجسم لكن هذا العارف ينفى التقدم عن الزمان و يثبته للجسم فقط، ط مد ظله

بالتلازم و الزمان من جمله المشخصات(۱) للجسم كما أن الهيولى باستعدادها من جمله المشخصات للصوره فكما أن النظر فى كيفيه التلازم بين الماده و الصوره يعطى الحكم بتجدد كل منهما فإن الصوره بحقيقتها يستلزم الماده و تفيدها على وجه الفاعليه فيلزمها الماده لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصورها الماده بها و تستكمل بوجودها.

ثم إن الماده باستعدادها تتهيأ لقبول صوره عاقبه لخصوصيتها لتلك السابقه على وجه الإعداد فيلزمها أيضا ماده أخرى فلا يزال الصوره عله لهيولى بالإيجاب و الفعل- و الماده عله للصوره بالإعداد و القبول فهما متجددتان فى الوجود فكذا الحكم فى تجدد كل من هويتى الزمان و الجسم فالزمان عله تشخص الجسم و حدوثه و الجسم عله بقاء الزمان و استمراره و لأجل ذلك قد نص زيتون الأكبر حسب ما نقلنا من كلامه- فى العلم الكلى على تجدد كل من الهيولى و الصوره أنه قال إن الموجودات باقيه داثره أما بقاؤها فيتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصوره الأولى عند تجدد الأخرى- و ذكر أن الدثور قد لزم الصوره و الهيولى معا.

ثم قال صاحب الزبده فإن زعمت أن الأجسام كانت موجوده مذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم و هو اعتقاد أكثر العلماء الذين يزعمون أنهم فاقوا فى صدق النظر على الأولين و الآخرين و مما لا بد فى هذا المقام أن يعلم أن الأجسام لا يوجد أصلا حيث

۱- قد أشرنا فى مباحث الزمان من السفر الأول أن لكل حركه زمانا يخصه و هو الامتداد يعارض لها القائم بها و أن هناك أزمنه بعدد الحركات و الزمان المعروف الذى هو مقدار الحركه اليوميه مقياس اعتبارى لقياس سائر الحركات فكون الزمان المعروف مشخصا- معناه كشفه عن التشخص و أما زمان حركه الجسم فى شى ء من أعراضه فهو بعد تمام وجود الجسم و تشخصه فلو كان هناك زمان مشخص للجسم فهو مقدار حركه الجسم فى جوهره الذى هو نفس وجوده السيال، ط مد ظله

يوجد الحق الأول لا ـ الآن و لا ـ قبله و لا ـ بعده و من ذهب إلى أن العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطى ء خطأ عظيما فحيث الحق لا زمان و لا مكان و محيط بالزمان و المكان و بسائر الموجودات فإن سبق وجوده على شى ء كسبقه على غيره فإنه سابق الوجود على وجود العالم كما أنه سابق الوجود على وجود صوره هذه الكلمات المسطوره فى هذا الكتاب من غير فرق أصلا و من فرق بينهما فهو بعد فى مضيق الشبه و لم ينزه الحق عن الشبه و لم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكانى كسائر المحسوسات و هذا الإيمان بعيد عن الإيمان الحقيقى الحاصل للعارف فى أول سلوكه- و الله عز و جل سابق على الزمن الماضى حيث سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق- و هذا يقينى عند العارف و العلماء عاجزون عن إدراكه بالضروره و لو لم يعجزوا لما قالوا- إن العالم مساو فى الوجود لوجود الحق الأول كما لم يقولوا إن صور هذه الحروف مثلا- يساوى وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه.

نقد و تحصيل

اعلم أن القول بأن العالم غير موجود مع الحق فى مرتبه وجوده- قول محصل لا ـ شبهه فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان و المعتضد بالكشف و العيان- أن الحق موجود مع العالم و مع كل جزء من أجزاء العالم و كذا الحال فى نسبه كل عله مقتضيه بالقياس إلى معلولها فالمعلول لأجل نقصه و إمكانه غير موجود مع العله فى مرتبه ذاتها الكماليه و لكن العله موجوده مع المعلول فى مرتبه وجود المعلول من غير مزايله عن وجودها الكمالى و من أمعن فى تحقيق هذه المسأله أوتى خيرا كثيرا و الدليل على ما ذكرنا(۱) قوله سبحانه هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ و قوله وَ هُوَ الَّذِى فِى السَّماءِ

۱- و يستفاد ذلك من اعتبار وجوب الوجود بالذات فإن فرض كون الشى ء واجبا بالذات يستلزم كونه موجودا على كل تقدير فهو موجود على تقدير وجود كل شى ء- و على تقدير عدم كل شى ء فإذا فرضنا موجودا ما كالزمان مثلا و قطعنا النظر عن كل ما عداه إلا نفسه ارتفع عنه كل شى ء و لم يثبت له إلا ذاته لكن الواجب الوجود بالذات غير مرتفع لأنه موجود على كل تقدير و منها تقدير الزمان مع قطع النظر عما عداه فهو تعالى مع كل شى ء لا بمقارنه، ط مد ظله

إِلهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِلهٌ و قوله فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ و غير ذلك من الآيات القرآنيه و الأحاديث النبويه.

فإذا تقرر هذا نرجع و نقول إن الحق المنزه عن الزمان موجود فی كل وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص و التعليق و الحق المنزه عن المكان موجود فی كل واحد واحد من الأمكنه لا على وجه التقييد و التطبيق كما يقوله المشبهه و لا على وجه المباينه و الفراق كما يقوله المنزهه من العلماء الذين لم يبلغوا فی العلم إلى درجه العرفاء ليعرفون أن تنزيههم ضرب من التشبيه و التقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض أنحاء الوجود بالمباينه و المغايره و قد ثبت أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيات و ليست فی ذاته المحيطه بالكل جهه إمكانيه فهو مع كل موجود بكل جهه من غير تقييد و لا تكثر فهو فی كل شی ء و ليس فی شی ء و فی كل زمان و ليس فی زمان و فی كل مكان و ليس فی مكان- بل هو كل الأشياء و ليس هو الأشياء

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم
هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مرکز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.
وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام
تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة
تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات
توسیع عام لفکرة المطالعة
تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:
مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة
العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقیق أهدافنا وعرض المعلومات علینا.
عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهید محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البرید الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البیع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمین ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية اصفهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹